HEINRICH KAUPEL

DIE DÄMONEN IM ALTEN TESTAMENT

Class 235.5 Book K166
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

DIE DÄMONEN IM ALTEN TESTAMENT

VON

DR. HEINRICH KAUPEL
PRIVATDOZENT DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT MÜNSTER (WESTF.)

HEBREW UNION COLLEGE
LIBRARY
NEW YORK

DR. BENNO FILSER VERLAG G. M. B. H. / AUGSBURG

235.5 S
K166
90435

Imprimatur

Augustae Vindel. die 26. Martii 1930

Vicarius generalis:

Dr. Eberle

Broeg, secr.

Alle Rechte vorbehalten.
Copyright 1930 by Dr. Benno Filser Verlag G. m. b. H. Augsburg Printed in Germany.
Monotype-Satz und Druck in Bodoni-Antiqua,
ausgeführt von Buchdruckerei Rudolf M. Rohrer, Baden bei Wien.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort VII

Einleitung 1

I. Kapitel. Direkte Zeugnisse des Alten Testamentes über den Dämonismus 8

II. Kapitel. Die Wertung des Dämonismus durch die alttestamentliche Religion 23

§ 1. Die Verwerfung der dämonenabwehrenden heidnischen Bräuche ... 23

§ 2. Die Ablehnung des heidnischen Glaubens an die Existenz der Dämonen 25

III. Kapitel. Behandlung der Frage, ob gewisse Vorstellungen und Bräuche der legitimen Religion als Umbiegungen der Volksdämonologie oder als Konzessionen an sie zu verstehen sind 57

§ 1. Die Strafengel 59

§ 2. Die Speise- und Reinheitsgesetze 70

§ 3. Die Kultusvorschrift Ex. 28, 33—35 75

§ 4. Der Azazelritus Lev. 16, 7 ff. 81

IV. Kapitel. Der alttestamentliche Satansglaube in seiner Wesensverschiedenheit vom heidnischen Dämonenglauben und in seiner Zugehörigkeit zur legitimen Religion 92

§ 1. Die Exegese der einzelnen Satansstellen 93

a) Job 1, 6—13; 2, 3—7; Zach. 3, 1 ff. 93

b) I. Chron. 21, 1 104

c) Weish. 2, 24 109

1. Der Inhalt der Aussage 109

2. Die Grundlage der Aussage 111

§ 2. Die Bedeutung des Satansglaubens in der alttestamentlichen Religion 122

§ 3. Ursprung und Anhang Satans nach den alttestamentlichen Schriften 129

Wort- und Sachregister 140

Stellenregister 144

VORWORT

Gesamtdarstellungen des biblischen Dämonenglaubens gibt es nur wenige. M. Hagen, Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen (1899), kommt über eine paraphrasierende Erklärung der einzelnen Schriftstellen kaum hinaus. Etwas tiefer geht E. Faivre, La personnalité de Satan d'après la Bible (1900). Aber abgesehen von der Beschränkung auf die Satanslehre kommt das Alte Testament zu kurz. Gestreift wird es durchweg nur in allgemein gehaltenen Bemerkungen von den Teiluntersuchungen über den Dämonenglauben des Neuen Testamentes. Eine erfreuliche Ausnahme macht J. Smit, De Daemoniacis in Historia Evangelica (1913). Er bietet verhältnismäßig viel alttestamentliches Material, beachtet es, insoweit es für seinen Zweck notwendig ist, verwirrt aber etwas durch das überreichliche Zitieren der von ihm berücksichtigten Autoren, zu deren Ausführungen er nicht immer genügend Stellung nimmt. Dem Leser kommt jedenfalls dabei zum Bewußtsein, wie wenig sich die katholische Forschung mit der Dämonologie des Alten Testamentes befaßt hat. Sind doch in der Tat die dahingehenden Arbeiten liberal-protestantischen Charakters. Zudem versprechen sie ihrem Titel nach mehr, als sie enthalten. Duhm, Die bösen Geister im Alten Testament (1904), bekundet zwar Blick für die Eigenart Israels, die er aber in rationalistischer Weise zu erklären sucht. Besonders von einer wirklichen Würdigung des Satansglaubens ist bei ihm recht wenig zu finden. In dieser Hinsicht erweist sich noch dürftiger A. Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament (1912). Mehr jedoch als bei Duhm treten schon in Jirkus Schrift vergleichende Gesichtspunkte in den Vordergrund. Letztere sind neuerdings durch die in mancher Beziehung anregenden Aufstellungen Mowinckels (besonders Psalmenstudien I.) auf die Spitze getrieben. Nach seinen Darlegungen stehen Glaube und Kultus Israels, was den Dämonismus angeht, auf gleicher Stufe mit den Anschauungen und Praktiken der heidnischen Nachbarn und der primitiven Völker.

Eine Untersuchung des gesamten Fragenkomplexes von einem anderen Standpunkt aus kann nicht auf irgendwelchen Vorarbeiten aufbauen. Sie wird den nicht sehr ausführlichen, aber oft nicht gebührend berücksichtigten alttestamentlichen Quellenaussagen vornehmlich ihre Aufmerksamkeit zuwenden, ohne das Wertvolle der genannten neueren Veröffentlichungen zu verkennen und außer acht zu lassen. Verfasser dieser

Abhandlung, die im wesentlichen der hochwürdigen Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Münster i. W. als Habilitationsschrift vorlag, ist sich durchaus bewußt, nicht in allem das letzte Wort gesprochen zu haben. Andererseits glaubt er aber, die in Betracht kommenden Probleme schärfer, als es bisher geschehen ist, herausgestellt und sich um ihre Lösung mit Gründen bemüht zu haben.

Münster i. W., Ostern 1930.

H. KAUPEL.

EINLEITUNG

Das der religiösen Gedankenwelt entstammende Wort Dämon und noch mehr das zugehörige Adjektiv dämonisch sind in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen. Abgesehen von dem Mitschwingen des Unheimlichen, das man bei der Verwendung wohl immer empfindet, hat der Begriff durch den weiteren Gebrauch eine gewisse Unbestimmtheit bekommen und klingt abgegriffen. Der im Laufe der Zeit erfolgte Bedeutungswandel macht sich so stark geltend, daß man glaubt, das Dämonische bejahen zu können, ohne daß es „mit einer mythologischen oder metaphysischen Bejahung einer Geisterwelt" etwas zu tun habe[1]. Deshalb empfindet jede einschlägige theologische Untersuchung das Bedürfnis, vor der Behandlung inhaltlich-sachlicher Fragen über Herkunft und Bedeutungswandel des Ausdruckes Klarheit zu gewinnen.

Das griechische δαίμων tritt als Lehnwort in den Sprachen der abendländischen Völker auf, die direkt oder indirekt vom griechischen Geistesleben berührt und beeinflußt wurden. Weder über die etymologische Ableitung noch über den ursprünglichen Sinn läßt sich vollständige Klarheit gewinnen. Gewöhnlich wird es auf das Verbum δαίομαι = zuteilen zurückgeführt. Bei Homer scheint δαίμων wesentlich gleichbedeutend mit θεός zu sein; als Unterschied glaubt man feststellen zu können, daß θεός mehr auf das Persönliche in der Gottheit gehe, während ersteres die wirkende Kraft des Gottes betonen wolle. Allmählich gebrauchte man in der griechischen Literatur mit Vorliebe dann δαίμων, wenn man einen bestimmten Gott nicht angeben konnte oder wollte; was den Menschen plötzlich anfällt, wie Krankheit und Tod, ist „dämonisch". Das Wort hat also in seiner Entwicklung sicherlich den Sinn des Unbestimmten, zwischen Person und Kraftwirkung Schwebenden bekommen. Um das noch deutlicher hervorzuheben, wählte man statt des Substantivs die neutrische Form des abgeleiteten Adjektivs δαιμόνιος; τὸ δαιμόνιον, das τὸ θεῖον, θεῶν τις nicht selten synonym steht, bekommt in der attischen Prosa den Sinn „Schicksal". So liegt also eigentlich die moderne Verwendung des Wortes dämonisch in der zu Eingang erwähnten Bedeutung gar nicht weit ab von der ursprünglichen Auffassung der Griechen. Bei

[1] P. Tillich, Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte. Tübingen 1926 (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionswissenschaft. 119.), S. 12.

diesen zeigt sich nun etwa seit Hesiod ein mehr konkreter Gebrauch: Totengeister sowie die Ahnen überhaupt, die Halbgötter und die entthronten Götter, die als Zwischenwesen aufgefaßt wurden, heißen δαίμονες; es können freundliche und schlimme Geister sein. Ich glaube, daß hier noch die Fäden ziemlich deutlich hinüberlaufen zu der älteren Vorstellung; denn den Toten und den depossedierten Göttern erkannte man anders als den noch regierenden Himmlischen ein mehr schattenhaftes Dasein zu. Die Zusammenhänge verlieren sich allerdings zusehends, als δαίμονες, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorwiegend Bezeichnung schädlicher Geister wird[1]. Diese gewannen im Volksglauben weithin Aufnahme und Ansehen. Das geschah zunächst dadurch, daß man sich dort die Naturdinge beseelt dachte. Mochten auch durch die Annahme der Allbeseelung die δαίμονες an sich noch nicht zu schädlichen Wesen gestempelt werden, so offenbarte sich doch die furchtbare Seite des Naturgeschehens dem Gesichtskreis der Menschen in erster Linie; besonders die verheerende Macht der Krankheiten dachte man sich von Einzelwesen furchtbaren Charakters verursacht. Das gilt von körperlichen Leiden wie auch von auffälligen seelischen Störungen, besonders von der Epilepsie. Zu der Furcht vor den Naturgeistern, denen keine Zugehörigkeit zu einem bestimmten Körper zugeschrieben wurde, kam die Scheu vor den Seelen der Verstorbenen. Wurden ihnen, die man sich auch nach dem Tode als in besonderer Beziehung zum Leibe stehend vorstellte, nicht die üblichen Ehren, vornehmlich ein regelrechtes Begräbnis zuteil, oder gab man ihnen keine Spenden, so meinten die Angehörigen, ihrem Zorn und empfindlichen Schädigungen ausgesetzt zu sein. Zwar ist die Geschichte der griechischen Dämonologie noch nicht geschrieben[2], aber genannte Vorstellungen sind nachzuweisen, sind ihr mit allen Naturreligionen nicht weniger gemeinsam als mit den altorientalischen Kulturreligionen. Letztere haben Griechenland zweifellos beeinflußt; denn die Literatur, die von dem entwickelten griechischen Dämonenglauben Kunde gibt, stammt aus der Zeit der ausgehenden Antike. Was freilich im ein-

[1] Gelegentlich fügt man στυγερός, κακός und dergleichen hinzu. Über δαίμων und δαιμόνιον sind zu vergleichen: Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften. Begonnen von Wissowa. Neue Bearbeitung von W. Kroll: Supplementband III. Stuttgart 1918, S. 267 ff.; Einleitung in die Altertumswissenschaften von A. Gercke und E. Norden. Berlin 1922, II. Bd, S. 219; H. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität, 10. Aufl., herausgeg. von Kögel. Gotha 1915; M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. Göttingen 1909, S. 221—225.

[2] Pauly-Wissowa a. a. O. Sp. 268.

zelnen Eigenentwicklung darstellt und was fremdes Gut ist, wird sich nicht abgrenzen lassen[1]. Für den Zweck dieser Arbeit kommt es ja auf die sachliche Übereinstimmung an. Wird doch nur aus dem Grunde der Ausgangspunkt von der Auffassung der Griechen aus gewählt, weil die Begriffsbedeutung, die δαίμων dort gewann, nun einmal die Bezeichnung für die gleichen oder ähnlichen Vorstellungen, wo immer sie sich finden mögen, geworden ist; sie trifft auch durchaus auf diejenigen Völker zu, von denen Israel umgeben war, deren Kultureinfluß sich bei ihm geltend machte.

In erster Linie ist erforderlich, die Babylonier zu berücksichtigen. Denn sie sind das semitische Volk, dessen Dämonologie aus einer reich erhaltenen Literatur unserer Kenntnis ausreichend zugänglich geworden ist; ihre weitreichende Einwirkung wird ohnehin auch im Alten Testament erwähnt[2]. Die babylonische Religion ist wesentlich Naturkultus; die Götter sind personifizierte Naturgewalten. Die schädliche, heimtückische Macht der Natur ist in dem Dämonenglauben verkörpert, der zuerst und vor allem in der Volksreligion seine Kreise zog. Es gibt sozusagen für jedes Übel, für jede Krankheit einen schädlichen Geist, der sie verursacht. Auch die Totenseelen betrachtet man als gefährliche Angreifer, falls ihre Ansprüche nicht befriedigt werden. Diese Auffassungen sind fest verankertes Eigengut der offiziellen Religion geworden; sie wurden bei der Eingliederung in die Theologie der babylonischen Priesterschaft in System gebracht[3]. Den Kulttexten gehören die Beschwörungsformulare an, welche oft ausführlich die zerstörende Tätigkeit der Dämonen hervorheben. Diese erscheinen als selbständig tätige Wesen, die auf eigene Faust ihre Streifzüge machen. Sie stürzen sich auf jeden, dessen sie habhaft werden können, mag er gut oder böse sein[4]. Häufig quälen sie die Menschen durch Krankheit, wie etwa folgende Klage veranschaulicht:

[1] J. Tambornino, De antiquorum daemonismo. Gießen 1909. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten VII, 3.), S. 76 f.

[2] Siehe unten S. 10—14. Ausführliches über den babylonischen Dämonenglauben enthält A. Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrer, Jena 1921, wo S. 243—258 viele Texte aus größeren Bearbeitungen und Veröffentlichungen geboten werden. Eine klare Übersicht gibt B. Meißner, Babylonien und Assyrien II. Heidelberg 1925, S. 198—241.

[3] N. Nikolsky, Spuren magischer Formeln in den Psalmen. Gießen 1927. (Beihefte z. Zeitschr. f. d. altt. Wissenschaft 46.), S. 9.

[4] Darüber H. Seeger, Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und in Babylon. Tübingen 1923, S. 18.

„Böse Krankheit ist in seinem Leibe entstanden, bösen Geifer haben sie ihm in den Leib gelegt.
Böser Fluch ist in seinem Leibe entstanden, Übel und Missetat haben sie ihm in den Leib gelegt[1]."

Sie wirken entweder unmittelbar oder durch Zauberer. Der Beschwörungspriester kann sie durch Wort und Handlung bannen oder den Zauber unwirksam machen.

Den Babyloniern gelten die Dämonen als Schädiger und Peiniger; Verführer zur Sünde sind sie bei ihnen ebensowenig wie bei den Naturvölkern[2]. Die Beschwörungsliteratur gibt keine Anhaltspunkte für die gegenteilige Behauptung Mowinckels, daß in Babylonien die Versuchung und Verführung zur Sünde „eine Haupt- und Lieblingsbeschäftigung" der Dämonen sei[3]. Um dieses zu bejahen, müßte man schon der Annahme Morgensterns, daß in der babylonischen Religion Sünde mit Unreinheit und Krankheit schlechthin zusammenfalle[4], beipflichten können. Aber der Begriff der Sünde nach der moralischen Seite hin ist in Babylonien vorhanden. Das zeigen manche Gebete und noch deutlicher die Kataloge, welche die Fragen des Priesters an die Heilung Suchenden enthalten; freilich stehen in den Aufzählungen die moralischen Verfehlungen, die rituellen Verstöße und die Rechtsvergehen durcheinander[5]. Gelegentlich bekennt der Leidende selbst, in Sünde gefallen zu sein, als deren Strafe er die durch Dämonen verursachten Peinen ansieht. Tatsächlich konnte sich nach Ansicht der Babylonier der Zorn der Unterweltsgötter in Angriffen der Dämonen äußern[6]. In der Regel

[1] Ungnad a. a. O. S. 281.

[2] Vgl. über die Naturvölker in dieser Hinsicht V. Cathrein, Die Freiheit des sittlichen Bewußtseins der Völker. Freiburg i. B. 1914, passim.

[3] S. Mowinckel, Psalmenstudien I. Awän und die individuellen Klagepsalmen. Skrifter utgit av Videnskaps-Selskapet i Kristiania. 1921, S. 72.

[4] J. Morgenstern, The doctrine of Sin in the Babylonian religion. Berlin 1905. (Mitteil. d. Vorderas. Gesellschaft X, 3.), S. 3.

[5] J. Slabý, Sünde und Sündenstrafe sowie deren Nachlaß bei den Babyloniern. Bibl. Zeitschr. 1910, S. 236—247; 339—350.

[6] Darum heißen sie „Brut der Unterwelt". Der Charakter des Furchtbaren und Schreckhaften, den sie dadurch in verstärktem Maß erhalten, findet seinen Ausdruck in der bildlichen Darstellung; vielfach denkt man sich nämlich die Dämonen als Mischgestalten, die Menschenleiber mit Flügeln und fratzenhaften Tierköpfen haben. Vgl. A. Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte. München 1918, S. 24 f.; E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Aufl. neubearbeitet von H. Zimmern und H. Winckler, Berlin 1903; H. Greßmann, Altorientalische Bilder zum Alten Testament. Berlin und Leipzig 1927, Abb. 389 ff.

aber tritt das Verhältnis dienender Unterordnung unter die Gottheiten nicht zutage.

Daß Dämonenglaube und Dämonendienst in das System der offiziellen Religion vollends eingebaut erscheinen, dürfte in dem auch von den Babyloniern empfundenen Problem seinen Grund haben: warum leidet der Unschuldige? Die immer wieder gemachte Erfahrung, daß oft die Sünden nicht zur Erklärung des Leidens ausreichten, wußte man mit der Gerechtigkeit der Götter nicht zu vereinbaren; man begnügte sich mit der Lösung: solche Leiden rühren von Gewalten her, die weder Götter sind noch ohne weiteres im Dienst der Götter stehen[1].

Die nicht wenig umfangreiche magische Literatur, die aus dem alten Ägypten erhalten ist, zeigt dort eine durchweg gleiche Gestaltung des Dämonenglaubens wie bei den Babyloniern. Dämonen bilden für den Menschen in allen Lebensphasen eine Gefahr. Das neugeborene Kind ist vor ihnen nicht sicher, in die Leichname der soeben Verschiedenen suchen sie einzudringen. Soweit es sich nicht um Krankheiten rein äußerer Art handelte, deren natürliche Ursachen offensichtlich waren, galten sie als das Werk der Dämonen; so kommt es, daß selbst in medizinischen Texten bisweilen magische Formeln auftauchen. Die Seelen der Verstorbenen wurden als Feinde derjenigen angesehen, deren Widersacher der jeweils Heimgegangene gewesen war. Die dämonenabwehrenden Mittel gleichen den von den Babyloniern angewandten: es sind mit Handlungen verbundene Machtworte. Der Gebrauch von Amuletten war außerordentlich verbreitet. Der Beschwörer bediente sich der Anrufung der Götter zur Bannung, eine Gepflogenheit, die sich auch in Babylonien feststellen läßt; in Ägypten ist sie der ausschließliche Modus. Einer angesehenen Priesterklasse, den Cherbebpriestern, war die Beschwörungstätigkeit anvertraut, die in Babylonien von den Ašipupriestern ausgeübt wurde. Im Nillande brauchte also der Dämonenglaube mit seinen Anhängseln nicht das Tageslicht zu scheuen, er gehörte in den Rahmen der Religion hinein[2].

[1] Vgl. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionspsychologie III. Das antike Judentum. Tübingen 1921, S. 236.

[2] A. Wiedemann, Der Geisterglaube im alten Ägypten. Anthropos 21 (1926), S. 1—37, S. 3. Über den ägyptischen Dämonenglauben unterrichten außerdem: A. Wiedemann, Magie und Zauberei im Alten Ägypten. Leipzig 1905 (Der Alte Orient VI, 4) und derselbe, Das Alte Ägypten. Heidelberg 1920; A. Erman, Die ägyptische Religion. 2. Aufl. Berlin 1909, besonders S. 167—184; G. Roeder, Urkunden zur Religion des Alten Ägypten. Jena 1915.

Wer nach dem Dämonenglauben des Alten Testamentes fragt und zwecks Lösung dieser Aufgabe zuvor der Umwelt Israels seine Aufmerksamkeit schenkt, wird die heidnischen Bewohner des Landes nicht vergessen, das Sitz des Jahvevolkes und der Jahvereligion wurde. Kanaan war entsprechend seiner Lage zwischen den beiden großen Kulturreichen Babylonien und Ägypten nicht nur deren kulturellem, sondern auch religiösem Einfluß ausgesetzt. Freilich fehlt zur Bekundung dessen eine reichere Literatur, aber die Resultate der Ausgrabungen geben doch Anhaltspunkte. Aus Jericho ist der Kopf einer assyrischen Dämonenfigur erhalten; ägyptische Amulette und Zaubermittel wurden gefunden[1]. Immerhin mag man annehmen, daß diese Dinge von Ausländern, die in Palästina weilten, herstammen. Jedoch für die Bodenständigkeit des Glaubens an schädliche Geister in diesem Lande legt die Erhaltung der von der vorgeschichtlichen Bevölkerung herrührenden Dolmen Zeugnis ab. Die späteren Geschlechter nämlich ließen aus Furcht vor den Totengeistern die gewaltigen Denkmäler, welche die nunmehr Besiegten den Verstorbenen gesetzt hatten, unangetastet. Diese Überzeugung von der Möglichkeit, daß Totengeister feindlich werden könnten, setzt den allgemeinen Glauben an schädliche Geister voraus, ja primitiven Menschen verflüchtigt sich der Unterschied; Karge führt mehrere Beispiele an[2]. Auch die bei den Ägyptern vorkommenden Promiscuebezeichnungen sprechen dafür[3]. Die Vorstellungen heutiger Naturvölker bewegen sich in gleicher Linie. Die Šipáiaindianer z. B. glauben an eine Zusammensetzung der Seele aus zwei Teilen: der eine, das „Gespenst", erschreckt nach eingetretenem Tode die Überlebenden, der andere, die eigentliche Totenseele, geht in die große Gemeinschaft der Verstorbenen ein[4].

Trotz des Fehlens nennenswerter literarischer Dokumente über Einzelheiten wissen wir soviel, daß die vorisraelitischen Kanaanäer und ihre Nachkommen ebenso wie die Babylonier und Ägypter im Dämonenglauben und seinen Praktiken befangen waren. Dt. 18, 9 ff. erinnert ausdrücklich daran.

Vorstehende kurze, zusammenfassende Überschau befaßt sich lediglich mit der Stellung, die der Dämonenglaube in einem bestimmten Sta-

[1] J. Benzinger, Hebräische Archäologie. 3. Aufl. Leipzig 1927, S. 222; R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel I. 5. und 6. Aufl. Stuttgart-Gotha 1923, S. 189.

[2] P. Karge, Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens. Paderborn 1917. (Collect. Hierosolym. I.), S. 605, 609.

[3] Wiedemann, Der Geisterglaube usw., S. 15.

[4] C. Nimuendajú, Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáiaindianer. Anthropos 16/17, S. 367—406, S. 367 ff.

dium der Religion der genannten Völker tatsächlich einnahm. Daß er der Ausgangspunkt der Religionsentwicklung gewesen sei, ist eine willkürliche Voraussetzung, wird als solche auch mehr und mehr erkannt[1]. Aber auf alttestamentlichem Gebiet ist das fast zum Dogma gewordene Entwicklungsschema im wesentlichen noch ungeheuer zäh verwurzelt. In der Behandlung der Frage, ob auch die Religion Israels den Dämonismus der heidnischen Völker teile, erscheint gemeiniglich das Vorhandensein von Rudimenten aus einer primitiven „dämonistischen" Periode als selbstverständliches Postulat; es komme nur darauf an, ob man die Überbleibsel mehr oder weniger genau namhaft machen könne. Und doch muß der Dämonismus als Anfangsstufe der Religion Israels völlig außer Betracht gelassen werden, weil er in dieser Funktion in Israel ebensowenig wie bei anderen Völkern existierte. Der Status quaestionis geht auf die Feststellung des Tatsächlichen: ist in der alttestamentlichen Religion der Dämonenglaube und Dämonendienst, den die heidnischen Kulte kennen, infolge von Wesensanlage oder von Assimilation an das Fremde oder von Parallelentwicklungen im eigenen Schoße zu finden? Auf die Beantwortung ist den einer apriorischen Auffassung von der Entwicklung der Religion im allgemeinen entnommenen Lieblingsprämissen jeder Einfluß verwehrt. Nüchterne Betrachtung wird daher zunächst das Alte Testament daraufhin prüfen, ob und wie es sich direkt äußert. Dieser Frage gehört das erste Kapitel der beabsichtigten Untersuchung.

[1] Vgl. A. Anwander, Die Religionen der Menschheit. Freiburg i. B. 1927, S. 49, mit Verweisung auf die Forschungen von W. Schmidt u. a.

I. Kapitel.

DIREKTE ZEUGNISSE DES ALTEN TESTAMENTES ÜBER DEN DÄMONISMUS

Die LXX übersetzt durch δαιμόνιον folgende Ausdrücke der hebräischen Vorlage: שֵׁדִים in Dt. 32, 17; Ps. 106, 37; שְׂעִירִים in Is. 13, 21; צִיִּים in Is. 34, 14; אֱלִילִים in Ps. 96, 5; גַּד in Is. 65, 11[1]. Einheitlichkeit fehlt aber. Denn Lev. 17, 7 und II. Chron. 11, 15 wird שְׂעִירִים, obwohl es denselben Sinn hat wie in Is. 13, 21, durch μάταιοι, צִיִּים in Is. 13, 21 durch θηρία, אֱלִילִים in Is. 2, 20 durch βδελύγματα wiedergegeben. *Δαιμόνιον μεσημβρινόν* in Ps. 91 entstand durch Verlesung der hebräischen Vorlage, indem man יְשׁוּד als וְשֵׁד nahm[2]. Der Übersetzer mochte in dem וְשֵׁד צָהֳרַיִם die seiner Zeit geläufige, aus dem Griechentum stammende Vorstellung von Dämonen, die in der Mittagszeit ihr Unwesen treiben[3], finden. Somit ist diese Stelle für den Zweck, das Alte Testament nach direkten Angaben über Dämonen zu untersuchen, auszuscheiden; dazu fallen weg Ps. 96, 5, weil das hebräische אֱלִילִים Nichtse bedeutet, und Is. 65, 11, denn גַּד ist der Name einer semitischen Gottheit. Die Bezeichnung heidnischer Götter durch δαιμόνια hat die LXX mit apokryphen Büchern gemein. In dem Prooemium zu den Sibyllinischen Orakeln (V. 22) wird der Opfer an die δαιμόνια gedacht, „die in der Unterwelt wohnen“[4]. Nach dem Zusammenhang sind apo-

[1] Wortlaut der LXX-Stellen Dt. 32, 17 „ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ“; Ps. 106, 37 (hebr.) „καὶ ἔθυσαν τοὺς υἱοὺς αὐτῶν καὶ τὰς θυγατέρας αὐτῶν τοῖς δαιμονίοις“; Is. 13, 21 ... „καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται“; Is. 34, 14 „καὶ συναντήσουσι δαιμόνια ὀνοκενταύροις“ ... Ps. 96, 5 (hebr.) „ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια“ ... Is. 65, 11 „ὑμεῖς δὲ ἐγκαταλιπόντες με ... καὶ ἑτοιμάζοντες τῷ δαιμονίῳ τράπεζαν ...“

[2] Der Halbvers lautet: מִקְטֶרֶת, יְשׁוּד, צָהֳרָיִם. Die einfache Betrachtung des Wortbildes von יְשׁוּד zeigt, wie leicht eine Verwechslung möglich war. War nämlich die Verbalform defective und selbstredend unvokalisiert geschrieben und wurden nachweislich Jod und Vav in der älteren Quadratschrift kaum unterschieden, so konnte man schon leicht וְשֵׁד lesen. Über ähnliche Verwechslungen vgl. W. Fell, Lehrbuch der Allgemeinen Einleitung in das Alte Testament. Paderborn 1906, S. 99. Fell führt auch Ps. 91, 6 an.

[3] O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V, 2.), S. 759.

[4] Die Stelle lautet: „Aber ihr werdet für eure Torheit würdigen Lohn empfangen, weil ihr es aufgegeben habt, den wahren und ewigen Gott zu preisen und ihm heilige Opfer zu bringen, und dafür den Dämonen, die in der Unterwelt wohnen, geopfert habt.“ E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes. Tübingen 1905, S. 184.

theisierte heidnische Könige und niedere Gottheiten gemeint, die sich im Hades aufhalten. Götzen sind wohl auch unter den Hen. 99, 7 erwähnten δαιμόνια zu verstehen, weil ihnen Anbetung gezollt wird. Der vagere Gebrauch von δαιμόνιον dürfte sich aus einer Angleichung an die schon erwähnte Gepflogenheit der Griechen erklären, Halbgötter und depossedierte Götter δαιμόνια zu nennen. Warum die LXX kaum δαίμων[1], sondern nur δαιμόνιον verwendet, ist nicht befriedigend zu erklären[2].

Bei der Frage, welche Wesen das Alte Testament als schädliche Geister, also als Dämonen in engerem Sinne nennt, sind nicht nur hinsichtlich der δαιμόνια-Stellen der alexandrinischen Übersetzung, die manchmal in die Wiedergabe spätere Auffassungen hineinbringt, Einschränkungen zu machen; es ist auch von denjenigen Stellen des alttestamentlichen Bibeltextes abzusehen, die Anklänge an die Überwindung tierischer Ungeheuer in der Urzeit enthalten[3]. Die Anspielungen haben nämlich mit Dämonologie in obigem Sinne nichts zu tun. Die Hindeutung auf solche Kämpfe erfolgt in metaphorischer Verwendung, wenn wirklich mythologische Reminiszenzen zugrunde liegen[4]. Auch Duhm, der diesen „kosmischen" Dämonen, wie er sie nennt, ein Kapitel widmet, bemerkt ausdrücklich, daß der behandelte „kosmologische Stoff" nur bei Dichtern und dichterischen Propheten anzutreffen sei und bei ihnen fast zum Spiel dichterischer Phantasie herabgesetzt werde[5]. A. Jeremias bezeichnet ihre Erwähnung als Bilderrede in gehobener Sprache, die ihre Züge und Farben der auch in Kanaan bekannten altorientalischen Symbolik entnehme[6]. Nach Jirkus Urteil gehören sie nicht zum Bereich des Dämonenglaubens[7].

Von den nach der LXX verhältnismäßig zahlreich erscheinenden δαιμόνια-Angaben bleiben somit nur die Verbote übrig, den δαιμόνια zu opfern und die historisch registrierenden Bemerkungen, daß man ihnen opferte.

[1] Nur Is. 65, 11 hat Cod. Sin. δαίμονι....

[2] Dibelius vermutet, die Übersetzer hätten das abstraktere Neutrum genommen, um den Monotheismus nicht zu gefährden und um den Eindruck zu vermeiden, daß niedere göttliche Wesen neben dem einen Gott existierten; a. a. O. S. 227.

[3] Job 26, 12 ff.; Ps. 74, 13; 89, 11; Is. 51, 9.

[4] Ed. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug auf die biblische Literatur. Leipzig 1900, S. 102; N. Peters, Das Buch Job. Münster i. W. 1928. (Exeg. Handb. z. A. T. 21.), S. 102.

[5] H. Duhm, Die bösen Geister im Alten Testament. Tübingen 1904, S. 44, 46.

[6] A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orientes, 3. Aufl. Leipzig 1916, S. 58.

[7] A. Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament. Leipzig 1912, S. 55.

Warum sie gerade heranzuziehen sind, wird nur klar, wenn man vom hebräischen Texte ausgeht. Dasselbe gilt von den beiden aus Isaias zu berücksichtigenden Stellen. Um mit letzteren zu beginnen, so schildert Isaias in 13, 21, wo er die zukünftige Zerstörung Babylons schaut, die Verödung folgendermaßen:

„Es werden dort die Wüstentiere lagern, und ihre Häuser werden von Eulen angefüllt sein.
Es werden dort hausen die Strauße, und die Seirim werden dort umherspringen."

Auf gleiche Weise erfüllt sich das Geschick Edoms. In 34, 14 heißt es nämlich:

„Es werden zusammentreffen die Wüstentiere mit den Schakalen, und der Sair heult seinesgleichen zu.
Ja, dort ruht Lilith und findet Ruhe für sich[1]."

Bei der Beurteilung hilft hier zwar das δαιμόνια für צִיִּים nicht weiter; denn das hebräische Wort bedeutet Wüstentiere. Aber Isaias nennt zwischen den verschiedenen wilden Tieren die Seirim und Lilith. Lilith nun gehört sicher nicht zu den Wüstentieren; sie ist nämlich aus der babylonischen Dämonologie bekannt, wo sie als Lilitu oder ardat Lili erscheint. Wahrscheinlich war sie ursprünglich ein Sturmdämon (sumerisch Lil = akkadischem Zaḳiḳu = Sturm), wurde aber später infolge falscher Etymologie als Nachtgespenst angesehen (hebr. לַיְלָה = Nacht)[2]. Auf ihren dunklen, unheimlichen Charakter deutet ein Hymnus hin, daß die Sonne ardat Lili vertreibe[3]. Wenn der Prophet die Lilith an verwüsteten Orten wohnen läßt, so entspricht das durchaus der babylonischen Vorstellung vom Aufenthaltsorte der Dämonen. Der Dämon der Kopfkrankheit treibt sich in der Einöde umher, ebenso der Pestdämon Namtar. Dem bösen Alu sagt der Beschwörer:

„Böser Alu, geh' nach der wüsten Stätte ....
Deine Wohnung ist eine zerstörte Ruine[4]."

[1] An diese Isaiasworte scheint sich Bar. 4, 35 anzulehnen: „Feuer wird vom Ewigen über sie (die Stadt Babylon) kommen, und sie wird auf lange Zeit bewohnt werden ὑπὸ δαιμονίων; wahrscheinlich stand für δαιμόνια im Urtext שְׂעִירִים....

[2] Siehe Meißner a. a. O. S. 201.

[3] A. Jeremias, Das Alte Testament usw., S. 603.

[4] O. Weber, Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyrern. Leipzig 1906 (Der Alte Orient VII, 4.), S. 15 und Ungnad a. a. O. S. 290.

Aus der Tendenz der Isaiasstellen, die Gegenden, wo die Zerstörung waltet, als unheimlich zu schildern, erklärt sich die gemeinsame Aufzählung wilder Tiere und Dämonen als der Bewohner dieser Orte. Die Zusammenstellung erscheint nicht ungewöhnlich, da sich auch die Araber die Dschinnen sehr enge mit den wilden Tieren verbunden denken[1]. Daher ist es unbegründet, daß Smend ohne weiteres alle dort genannten Tiere für Dämonen hält[2]. Es muß die Frage aufgeworfen werden, ob wir, durch sonstige Aussagen des Alten Testamentes veranlaßt, bei den einen oder anderen auf dämonischen Charakter schließen müssen. Wie oben angedeutet wurde, trifft das bei den Seirim zu. Nicht als ob schon der Name bestimmten Aufschluß gäbe! Denn unter Seirim könnte man entsprechend der Grundbedeutung des Wortes „Haarige", also Wildböcke verstehen. Einen Beweis, daß sie nicht als solche gelten, liefern vielmehr Lev. 17, 7; II. Chron. 11, 15 und wahrscheinlich auch II. Kön. 23, 8. Lev. 17, 7 verbietet, ihnen zu opfern: „Sie sollen fürderhin nicht ihre Opfer den Seirim darbringen, hinter welchen sie herbuhlen." II. Chron. 11, 15 tadelt an Jeroboam: „Er stellte Priester an für die Höhen, die Seirim und die Kälber, welche er angefertigt hatte." II. Kön. 23, 8 erzählt von Josias: „Auch zerstörte er den Tempel der Seirim, der am Eingang des Josuatores, wenn man ins Stadttor eintritt, zur Linken lag." Es spricht kein Grund dagegen, daß die zweimal in Is. genannten Wesen mit den Seirim der zuletzt angeführten Stellen identisch sind. Der Name Seirim konnte sehr passend für Dämonen gewählt werden, da nach dem Zeugnis von Reisenden die Bewohner der Gegend des alten Babylon noch heute bocksgestaltige Dämonen kennen[3]. Doch, während Lilith als der babylonische weibliche Dämon Lilitu bestimmt werden konnte, bietet die erhaltene babylonische Literatur keine Handhabe, die Seirim dort zu lokalisieren[4].

[1] W. R. Smith, Religion of the Semites. Deutsch von Stübe. Freiburg i. B. 1899, S. 86.

[2] R. Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Freiburg i. B. 1899, S. 454. Vgl. auch V. Zapletal, Der Totemismus und die Religion Israels. Freiburg (Schweiz) 1901, S. 116 ff.

[3] Fr. X. Kortleitner, De Polytheismo universo. Oeniponte. 1908, S. 79. K. findet für das klassische Altertum dasselbe bezeugt in Horat. Carm. II, 19, 1—4. Vgl. auch W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte II. Berlin 1877, S. 143 f.

[4] Aus dem babylonischen Dämonenglauben ist die Seirimvorstellung nicht zu belegen. Darstellungen von Bocksgestalten, aus denen P. Carus, The History of the Devil, London 1900, dies schließen will, sind für sich kein Beweis. Ebensowenig besagt die Beobachtung, daß Dämonen in Menschenleibern, mit dem Kopf eines Ziegenbockes versehen, abgebildet sind (vgl. Meißner a. a. O. S. 204); denn man findet häufig anstatt des Ziegenbockkopfes Köpfe anderer Tiere.

Man hat sie oft mit den Dschinnen der Araber in Parallele gesetzt, die man sich gleichfalls als behaart vorstellt[1]. Aber eine Bezugnahme darauf hat ihre Bedenken, weil wir erst aus späteren Quellen von den Dschinnen wissen[2]. Vielleicht hat Jirku recht, wenn er die Seirimvorstellung gemeinsemitischen Ursprunges sein läßt[3]. Schon Schultz bemerkt ähnlich, daß diese Gestalten des Volksglaubens aus dem Phantasiekreis der anderen orientalischen Völker eingedrungen seien[4]. Jedenfalls steht fest, daß die hebräischen Isaiasstellen nebst den wilden Tieren auch Dämonen benutzen, um Verwüstung und Zerstörung lebensvoll zu schildern, daß also nicht erst das δαιμόνια der LXX Veranlassung gewesen ist, Wüstentiere zu Dämonen zu stempeln, wie Lesêtre glaubt[5].

Ehe nun eine Prüfung der Einwände erfolgt, die von anderem Gesichtspunkte aus gegen den von mir angenommenen strikten Dämonencharakter für die Gesamtauffassung des Alten Testamentes gemacht werden, seien neben der Lilith und den Seirim die Schedim als eine den Israeliten bekannte Klasse von Dämonen genannt. Die biblischen Schriften berichten nur ihren Namen, der an sich für die genauere Charakterisierung nicht verwendet werden kann[6], und die Tatsache, daß ihnen geopfert wurde. Dt. 32, 17 klagt die Israeliten folgendermaßen an: „Durch Greuel betrübten sie ihn, sie opferten den Schedim, die nicht Gott sind." Ähnlich Ps. 106, 37: „Sie opferten ihre Söhne und Töchter den Schedim." Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, daß auch Osee 12, 12 Opfer an die Schedim gemeint sind, wenn man statt שְׂעִירִים lesen darf לַשֵּׁדִים[7]. Offenbar anklingend an die Worte des Dt. heißt es Bar. 4, 7: „Ihr habt euren Schöpfer erbittert, den ewigen Gott, da ihr nicht Gott, sondern den Dämonen opfert." Wegen der Verwandtschaft mit der Dt.-Stelle wird das griechische δαιμόνια direkte Übersetzung des hebr. שֵׁדִים sein[8]. Wie bemerkt, würde man sich mit Hilfe der alttestamentlichen Reminiszenzen allein über die Schedim kaum ein Bild machen können. Wiederum dient da ebenso wie bei der Lilith die Kenntnis der babylonischen

[1] J. Wellhausen, Reste altarabischen Heidentums. Berlin 1897, S. 151.

[2] W. Engelkemper, Das Protoevangelium. Bibl. Zeitschr. 1910, S. 351—371, S. 365.

[3] a. a. O. S. 96.

[4] G. Schultz, Alttest. Theologie. Göttingen 1885, S. 611 f.

[5] In Fr. Vigouroux, Dictionaire de la Bible II., S. 1369.

[6] M. J. Lagrange, Études sur les religions sémitiques. Paris 1903, S. 376 f.

[7] R. Kittel, Bibl. Hebr.

[8] Über den hebr. Urtext von Baruch K. Holzhey, Einleitung i. d. Alte Testament. Paderborn 1912, S. 166 und Joh. Goettsberger, Einleitung i. d. Alte Testament. Freiburg i. B., S. 308.

Dämonologie zur näheren Orientierung. Die Schedim sind nämlich identisch mit den Schedudämonen der Babylonier. Es ist freilich darauf hinzuweisen, daß sie in Babylonien nicht immer als schädliche Geister angesehen wurden, sondern mitunter als Schutzgötter galten. Die Beschwörungstexte bezeugen, daß der Schedu oft neben dem guten Lamassu genannt wird:

„Möge der gute Schedu, der gute Lamassu in seinem Körper sich festsetzen."

Man nennt den „schützenden Schedu", man bittet:

„Der gute Schedu gehe zu meiner Rechten,
Der gute Lamassu gehe zu meiner Linken[1]."

Häufiger wird aber der schädliche Charakter hervorgehoben. Es wird vom „bösen" und „unbarmherzigen" Schedu gesprochen, er wird mit dem gefährlichen Utukku und Rabiṣu in einem Zuge genannt[2]. Die Doppelstellung des Schedu erklärt sich daraus, daß die strenge Scheidung, welche die babylonische Theologie zwischen Göttern und Geistern machte, in den volkstümlichen Formen der Religion nicht immer beachtet wurde[3]. In etwa waren auch bei den Arabern die Grenzen fließend, obwohl man sich des Unterschiedes bewußt war[4]. Demnach könnten auch in Israel die Unterschiede zwischen heidnischen Göttern und heidnischen Dämonen weniger scharf gefaßt sein; das Bewußtsein des Volkes wird sie auch wohl nicht immer auseinandergehalten haben. Aber hier steht zu entscheiden, ob dasselbe für die literarischen Zeugnisse der offiziellen Religion zutrifft. Die Auseinandersetzung über den Sinn, der den Aussagen des Alten Testamentes über Seirim und Schedim zugrunde liegt, kann dafür allein maßgebend sein.

Die Behauptung, daß die gewöhnlich Dämonen genannten Wesen in den Augen des verbietenden Gesetzes nichts anderes als heidnische Götter seien, tritt in verschiedenen Formen auf. Man sieht in ihnen entweder eine Gesamtbezeichnung der Götter oder einen Spottnamen für diese oder Schutzgötter[5].

Im Anschluß an das oben über die babylonischen Schedudämonen

[1] M. Jastrow, Die Religion Assyriens und Babyloniens I. Gießen 1905, S. 234, 375, 378, 335.

[2] Jastrow a. a. O. S. 27, 366, 361.

[3] Jastrow a. a. O. S. 200 und Lagrange a. a. O. S. 220.

[4] Wellhausen a. a. O. S. 147 f.

[5] Noch neuerdings erklärt N. Peters, שֵׁד bezeichne im Hebräischen nur den Götzen, A. a. O. S. 64. Ebenso H. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament

Gesagte werden wir zweckmäßig zuerst fragen, ob den Schedim etwa als Schutzgöttern von den Israeliten geopfert wurde. Abgesehen davon, daß die Präsumption wegen des häufiger betonten feindlichen Charakters des babylonischen Schedu für den gleichen Charakter der alttestamentlichen Schedim steht, muß Dt. 32, 17 entscheidend in die Wagschale fallen. Diese Stelle hält sie deutlich von den Göttern getrennt, indem sie den Israeliten vorwirft: „Sie opferten den Schedim, die nicht Gott sind. Götter, welche sie nicht kennen gelernt hatten, neue, wurden aus der Nähe eingeführt[1]."

Die Seirim für schützende Götter zu halten, liegt noch weniger Veranlassung vor. Wenn Duhm glaubt, sie hätten sich in älterer Zeit nicht so bösartig gezeigt, sie hätten „den israelitischen Bauern" ehemals als neutral, ja als gute Geister gegolten[2], so sagt er das, ohne eine biblische Stelle dafür geltend machen zu können. Daß andererseits die ursprünglich schädlichen Seirim sich bei fortschreitender Kultivierung der Wüste zu freundlichen, helfenden Göttern entwickelt hätten[3], läßt sich mit der Rolle, in der die Isaiasstellen sie auftreten lassen, kaum in Einklang bringen.

Die Annahme, daß Schedim und vor allem Seirim eine Gesamtbezeichnung der Götter darstellen müsse, scheint beim ersten Blick auf soliderer Basis zu stehen als die vorhin abgelehnte Identifizierung mit Schutzgöttern. Man kann nämlich darauf hinweisen, daß in Babylonien gerade, dem ich oben für die Beurteilung der Volksdämonologie große Bedeutung beilegte, von einem eigentlichen Dämonenkult kaum etwas feststeht. Am schärfsten findet man das von Dhorme betont: „Das Gebet und Opfer wenden sich im wesentlichen an die Götter. Man befiehlt den Toten und den schlimmen Geistern, man bittet sie nicht. Man gibt den

aus Talmud und Midrasch: „שֵׁד dient i. A. T. zur Bezeichnung der heidnischen Götter und Götzen." IV, 1. München 1928, S. 501. Wendel betrachtet den Namen als eine „herabwürdigende Benennung fremder Götter". Ad. Wendel, Das Opfer in der altisraelitischen Religion. Leipzig 1927. (Veröffentlich. d. Forschungsinst. f. vergl. Religionsgeschichte an d. Univers. Leipzig II, 5.), S. 27.

[1] Vgl. diese Übersetzung bei Ed. König, Das Deuteronomium. Leipzig 1917. (Komm. z. A. T., herausg. von E. Sellin, III. Bd.) Ebenfalls gibt Steuernagel in folgender Übersetzung die scharfe Scheidung an: „Sie opferten den Dämonen, die doch nicht Götter sind [und] Göttern, die sie bisher nicht kannten" usw.; er fügt erklärend hinzu: „אֱלֹהִים, schwerlich = שֵׁדִים, da diesen eben die Gottheit abgesprochen war." C. Steuernagel, Das Deuteronomium, 2. Aufl. Göttingen 1923 (Gött. Handk. z. A. T. I, 3, 1.).

[2] a. a. O. S. 49 f.

[3] Diese Möglichkeit zieht Engelkemper in Betracht. W. Engelkemper, Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch. Paderborn 1908, S. 54 f.

Toten und den schlimmen Geistern Almosen . . . ., man opfert ihnen nicht[1]." Dhorme wird recht haben, was den offiziellen Kult angeht; bei den Beschwörungen gegen die Dämonen richteten sich die Opfer und Gebete an die Götter. Aus der offiziellen Religion stammen nun im allgemeinen die erhaltenen Texte. Ob man sich aber nicht von vornherein, ehe man den Angriffen der schädlichen Geister erlag, zu sichern suchte? Eine Lücke in der Kenntnis der babylonischen Religion der vorhandenen Literatur hier anzunehmen, wenn man deren Herkunft berücksichtigt, ist hier schon an sich nicht grundlos. In den Kreisen des Volkes mag man durch Anbetung vorzubeugen gesucht haben. „Die Anbetung der Dämonen", sagt A. Jeremias, „. . . wird zu beurteilen sein wie bei den ‚Teufelsanbetern' im heutigen Tigrislande. Man opfert ihnen, um Schädigung abzuhalten"[2]. Diese Vermutung erreicht hohe Wahrscheinlichkeit durch den Nachweis, daß anderswo derartige Opfer sicher vorhanden sind. Die Beduinen opfern den Dschinnen[3]. Dazu läßt sich wenigstens als Analogie die Praxis der Griechen und Römer anführen: hier wie dort ist nämlich ein Unterschied zwischen Opfern an die höchsten Götter und den an die Totenreichgötter, Heroen und Toten gerichteten gemacht[4]. Bei den Naturvölkern vollends ist die Verehrung der Dämonen durch Opfer häufig. Die Kalmücken opfern dem Erlick, dem obersten der schlimmen Geister, schwarzes Vieh, während dem höchsten Gotte weißfarbiges dargebracht wird. Die Jakuten spenden nach Vollendung des Opfers für die oberste Gottheit an deren höchstem Fest auch den 27 Zaubergewalten, wobei sie sich nach Westen wenden. Wenn die Korjaken einen Fluß oder Berg passieren müssen, den sie von Dämonen bewohnt glauben, bringen sie diesen Opfer[5]. Daraus folgt, daß religionsgeschichtliche Tatsachen nicht zur Bestreitung der Dämonenopfer im Alten Testamente benutzt werden können.

Wie steht es nun mit den positiven Beweisen, die man der Bibel selbst entnehmen zu dürfen glaubt? Baudissin beruft sich auf Lev. 17, 7, wo man geradezu ein allgemeines Verbot, den Göttern zu opfern, erwarte; nun seien

[1] P. Dhorme, La religion Assyro-Babylonienne. Paris 1910, S. 245.

[2] Das Alte Testament usw., 2. Aufl. (1906), S. 351; 3. Aufl., S. 410.

[3] S. Landersdorfer, Studien zum biblischen Versöhnungstag. Münster i. W. 1924 (Altt. Abh. X, 1), S. 16 mit Hinweis auf Dougthy, Arabia deserta II., S. 100, 198.

[4] Franz Jos. Dölger, Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum. Münster i. W. 1922, Text, S. 8, 258.

[5] Cathrein a. a. O. I. S. 232, 239, 259. Dazu möge noch verglichen werden die Zusammenstellung bei J. Scheftelowitz, Altpalästinensischer Bauernglaube. Hannover 1925, S. 38 f.

dort die Seirim erwähnt. Daraus schließt er, daß Seirim als generelle Bezeichnung für heidnische Götter zu fassen sei[1]. Baudissins Folgerung ist unrichtig, weil ihre Voraussetzung nicht zutrifft. Denn daß in Lev. 17, 7 ein spezielles Verbot der Dämonenopfer zu erblicken ist, dafür gibt II. Chron. 11, 15 einen wertvollen Fingerzeig. An dieser Stelle wird von Jeroboams Verehrung der Kälber und der Seirim berichtet. Die Kälber sind ein Symbol Jahves, es handelt sich weniger um Götzendienst als um Bilderdienst[2]. Anstatt nun willkürlich anzunehmen, der Chronist habe die Seirim hinzugefügt, um die Sünde Jeroboams in „stark aufgetragenen Farben" darzustellen[3], wird man dem Texte gerecht, wenn man darin mitgeteilt findet, daß der König tatsächlich die Verehrung der von dem Volksglauben so sehr gefürchteten schädlichen Geister neben dem häretischen Jahvekulte duldete. Der Seirimdienst mochte schwerer auszurotten sein als der eigentliche Götzendienst. Entsprechend empfand darum Lev. 17, 7 den Kultus, der sogar von den Heiden als niedere Wesen betrachteten Seirim doppelt verabscheuungswürdig und hielt ein besonderes Verbot dagegen für gerechtfertigt. Wenn der Gesetzgeber ein Verbot des Götzendienstes schlechthin hätte urgieren wollen, dann würde ihn der biblische Sprachgebrauch einen anderen Weg gewiesen haben. Sollen nämlich die Götzen insgesamt getroffen werden, so kehren fast stereotyp folgende Wendungen wieder: fremden Göttern nachgehen bzw. nachhuren, oder: den Baalen und Astarten dienen. Die andersartige Erwähnung der Seirim und Schedim müßte sogar dann von den Götzen verschiedene Wesen vermuten lassen, falls wir sonst von ihnen nichts wüßten. Denn es ist doch bezeichnend, daß die Zauberei, welche die Auswirkung des Dämonenglaubens ist, vom Götzendienst getrennt genannt wird, z. B. Mich. 5, 11 f.:

„Ich will aus dir vertilgen die Zauberei, und Wahrsager sollst du nicht haben.
Und ich will vertilgen deine Götzenbilder und deine Säulen aus deiner Mitte.
Und nicht sollst du dich fürderhin niederwerfen vor dem Werk deiner Hände."

[1] W. W. v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I. Leipzig 1876, S. 139.

[2] Ed. König, Geschichte der alttestamentlichen Religion. Gütersloh 1924. 3. u. 4. Aufl., S. 251.

[3] Baudissin a. a. O. S. 138.

Den Sprachgebrauch der Bibel führe ich ebenfalls gegen die von Kortleitner wenigstens betreffs der Schedim vertretene Ansicht an, daß der Name eine Spottbezeichnung für die Götzen sei[1]. Er bezieht sich auf Ps. 106, 36. 37, wo Israel in einer Geschichtsschau angeklagt wird:

„Sie dienten ihren (scil. der Landesbewohner) Götzen; die wurden ihnen zum Fallstrick.
Und sie opferten ihre Söhne und ihre Töchter den Schedim."

Schedim kann nicht in verächtlichem Sinne auf die Götter gehen, weil dafür u. a. das Wort אֱלִילִים (Nichtse), welches Isaias häufig verwendet, üblich ist. (Vgl. Is. 2, 18. 20; 10, 10 f.; 19, 1. 3; 31, 7.) Auch der Verfasser von Ps. 95, der seinen Spott nicht verbirgt, erklärt, daß alle Heidengötter אֱלִילִים seien. Dazu kommt die Beobachtung, daß Ps. 106 die Schedim als besondere Gruppe neben den Götzen Kanaans und den Totengeistern kennt (VV. 28. 36).

Smith nimmt in seiner Auffassung von den Seirim — die Schedim erwähnt er nicht — insofern einen anderen Standpunkt ein, als er den Israeliten das Wissen um deren Dämonencharakter nicht bestreitet. Aber er meint, daß in ihnen die depossedierten Götter des nordsemitischen Heidentums für Israel verkörpert seien. Israel habe diese Götter ehemals selbst verehrt; als es im Laufe der Zeit davon ließ, habe es sie doch nicht ganz aufgeben können und sie eben als Seirim angesehen[2]. Man fühlt deutlich heraus, wie sehr Smith unter dem Einfluß einer nur konstruierten, nicht in der Bibel begründeten Religionsentwicklung zu seiner Erklärung kommt. Da er dementsprechend keine Andeutung, geschweige denn eine Bezeugung in den alttestamentlichen Büchern findet, führt er als Analogie ins Feld, daß das Christentum und bereits das Spätjudentum die heidnischen Götter für Dämonen hielt. Doch damit ist nichts bewiesen. Denn bei den Christen und gleichfalls im Spätjudentum war eine ausgereifte Vorstellung vom Reiche des Bösen vorhanden, in welches als wirkende Faktoren die heidnischen Götter hineingestellt wurden[3]. Aber soweit die Quellen sprechen, ist der paulinische Gedanke: „Ἃ θύει τὰ ἔθνη, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ θύει" (I. Kor. 10, 20) im Alten Testament noch nicht formuliert, ja, wie später sich noch ergeben wird, nicht einmal grundgelegt. Man darf sich nicht verleiten lassen, aus der

[1] Fr. H. Kortleitner, De diis gentium quid sacrae litterae Veteris Testamenti indicent. Oeniponte 1912. S. 157, 164, 167.

[2] a. a. O. S. 85.

[3] Darüber Kortleitner, De diis usw., S. 149 ff.

LXX, die, wie oben schon dargelegt wurde, δαιμόνια für Götter gebraucht, auf altisraelitische Anschauungen zu schließen[1].

Es bleibt noch zu fragen, ob außer der durch Opfer betätigten Verehrung noch in anderer Weise der Dämonendienst und Dämonenglaube durch direkte Äußerungen belegt ist. Unter die Antwort darauf gehört nun alles, was von der Zauberei, die ja gewissermaßen die Angriffe der Dämonen überleitet, und von der Beschwörung, die sie abwehrt, berichtet wird. Es begegnen eine Anzahl Termini, die man in ihrem genauen Sinn und ihrer speziellen Bedeutung nicht mehr erkennen kann: חָבַר, כָּשַׁף, עוֹנֵן, נָחַשׁ, קָסַם; darin ist Eißfeldt zuzustimmen[2]. Die drei ersten Verba dürften wohl vorwiegend nicht so sehr Bezeichnungen für die eigentliche Zauberei darstellen, sondern mehr die Zeichendeuterei angehen, die an sich mit Dämonismus nichts gemein hat[3]. Denn sie operiert mit sachlichen oder persönlichen Medien nach einer menschlich ausgesonnenen Theorie[4], wenngleich sie wie alle Fertigkeiten in Babylonien als göttlich galt[5]. Die Teratologie, um einen Ausdruck Wellhausens zu gebrauchen, war bei den Arabern zu einer methodischen Kunst ausgebildet[6]. Man kann die Grenze zwischen ihr und der Zauberei nicht schärfer ziehen als Is. 47, 13, wo der Prophet spottend Babylon anredet: „Du bist erschöpft von der Menge der Beratungen (d. i. die in V. 12 verhöhnte Zauberei). Es mögen sich hinstellen und dir helfen die Himmelsdeuter, die in den Sternen Beobachtungen machen, an den Neumonden wissen lassen, von wo es über dich kommt[7]." Entsprechend dem babylonischen kašapu (subst. kišpu, kaššapu, kaššaptu) bedeutet auch das hebräische כִּשֵּׁף (subst. כְּשָׁף, מְכַשֵּׁף, כַּשָּׁף) in erster Linie die mit dem Dä-

[1] Geschieht z. B. von P. Schanz, Zauberei und Wahrsagerei. Theol. Quartalschrift 1901, S. 1—45, S. 29. Dölger dagegen spricht genau von der Auffassung des hellenistischen Judentums. Franz Jos. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Paderborn 1909. (Stud. z. Gesch. u. Kultur des Altertums III, 2.), S. 19.

[2] O. Eißfeldt, Jahve-Name und Zauberwesen, Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft 1927, S. 161—186, S. 168.

[3] Vgl. Joh. Döller, Die Wahrsagerei im Alten Testament. Münster i. W. 1923. (Bibl. Zeitschr. X, 11/12.), S. 5 f.

[4] Darüber eingehend Ed. König, Die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes. Stuttgart 1925. 2. u. 3. Aufl., S. 15 ff. und Döller a. a. O.

[5] Meißner a. a. O. S. 242.

[6] Wellhausen a. a. O. S. 206.

[7] Einen scharfen Trennungsstrich zwischen der Wahrsagekunst durch technische Handhabung natürlicher Mittel und eigentlicher Zauberei zieht auch W. R. Smith in: „On the forms of Divination and Magic in Deuteron. 18, 10 f. Journal of Philology XIII, S. 273—288; XIV, S. 113—129.

monenglauben zusammenhängende Zauberei. Das Wort kommt verhältnismäßig oft vor, meist fast formelhaft im Verein mit den obengenannten Termini[1]. Von Zauberei in Israel ganz im allgemeinen künden mehrere Stellen. II. Kön. 9, 22 gibt Jehu dem erschreckt fragenden Joram: „Steht es gut, Jehu?“ folgende Antwort: „Was soll die Frage, ob es gut stehe, solange die Hurereien (d. i. der Baalsdienst) und die zahllosen Zaubereien deiner Mutter Isebel währen?“ Nach II. Chron. 33, 6 fördert Manasses neben dem Götzendienst und der Mantik auch das Zauberwesen. Jeremias rechnet die Zauberer zu den Volksverführern (27, 9). Michäas droht ihnen Vernichtung an (5, 11). Nach Malachias soll mit den Zauberern wie mit Verbrechern ins Gericht gegangen werden (3, 5). Dt. 18, 10 will den Zauberer ebensowenig wie den Mantiker und Götzendiener in Israel wissen, und Ex. 22, 17 verbietet, einer Zauberin Lebensunterhalt zu gewähren. Über Einzelheiten stehen uns außerordentlich wenig direkte Nachrichten zu Gebote. Deutlich spricht Ezechiel von Zauberpraktiken, die mit dem Dämonenglauben zusammenhängen und von Frauen in Israel mißbräuchlich geübt wurden, 13, 18: „Wehe denen, welche Binden nähen für jedes Handgelenk und Schleier anfertigen für jedes Kopf jeglichen Wuchses, um Seelen zu erjagen“ (d. h. um sich die zu Willen zu machen, gegen die der Zauber sich richtete)[2]. In den Worten des Propheten liegt eine offenkundige Anspielung auf die Gepflogenheiten babylonischer Zauberer, die in anderem Zusammenhange noch zur Sprache kommen. Sie hatten bei den Israeliten Anhänger und Nachahmer gefunden. Daß dieser „Knotenzauber“ ein Produkt besagten ausländischen Einflusses war, wird von Jirku nicht genügend gewürdigt[3]. Von Zauberabwehr wird schon aus der Patriarchenzeit berichtet. Lea ließ sich nämlich von ihrem Sohne Ruben דּוּדָאִים (Liebesäpfel) geben, welche dieser auf dem Felde gesucht hatte; auch Rachel verlangte davon, weil man diesen Früchten Einfluß auf die Fruchtbarkeit der Frauen zuschrieb (Gen. 30, 14 ff.). Es herrschte bei den Nordsemiten die Meinung, daß ein diese Pflanze bewohnender Geist die Kräfte verursache,

[1] Ex. 7, 11; 22, 17; Dt. 18, 10; II. Kön. 9, 22; II. Chron. 33, 6; Is. 47, 9. 12; Jer. 27, 9; Mich. 5, 11; Nah. 3, 4; Dan. 2, 2; Mal. 3, 5.

[2] P. Heinisch, Das Buch Ezechiel. Bonn 1923. (D. h. Schrift d. A. T. übers. u. erkl. Herausg. von F. Feldmann und H. Herkenne VIII, 1.) S. 74. Caspari bemerkt zu dieser Stelle: „Das Treiben dieser Frauen gehört also kaum zur Prophetie, auch nicht zur falschen, sondern zur Magie, und zwar wahrscheinlich zur babylonischen.“ W. Caspari, Das Ende der alttestamentlichen Prophetie. Neue kirchl. Zeitschr. 1927, 7, S. 492.

[3] a. a. O. S. 88.

oder daß sie ein Mittel gegen den Dämon der Unfruchtbarkeit sei[1]. Dieselben Vorstellungen sind aus Babylonien belegt. Dort wurde die Behinderung geschlechtlichen Verkehrs Dämonen bzw. ihren Helfern, den Zauberern, zugeschrieben. Ištar dagegen regte mit Früchten zur Liebe an. In den dahingehenden Beschwörungen zur Befreiung von Behinderung des Liebesgenusses werden bei den Zeremonien des Beschwörers Früchte verwendet[2].

Bei der Ausschau nach dem Vorkommen von Beschwörungen im Alten Testament pflegt durchweg auf I. Sam. 28 verwiesen zu werden[3]. Aber in dieser Geschichte der אֵשֶׁת בַּעֲלַת־אוֹב in Endor ist von einer den Totengeist fernhaltenden Tätigkeit nicht die Rede, es handelt sich vielmehr um eine Totenbefragung[4]. Die Frau treibt dasselbe wie die babylonischen ša'ili, welche die Totengeister heraufkommen lassen und befragen. Eine babylonische Analogie zu dem biblischen Bericht ist die Zitierung des Eabani für Gilgamesch mit Hilfe Eas. Die besondere Stellung des Totengeistes besteht darin, daß er als ein Wesen angesehen wird, welches mehr als menschliche Begabung hat, ein Wissen, das ihm aus einer anderen Welt geworden ist; er hat ein יִדְּעֹנִי. In dieser Hinsicht kann man nicht von eigentlichen Dämonen sprechen[5].

Jirku will in den Totenopfern mehr einen Tribut an den Dämon sehen als eine pietätvolle Handlung, weil diese Sitte sonst der Jahvereligion nicht so anstößig erschienen sei[6]. Aber aus den Verboten folgert er zugunsten seiner Ansicht zuviel. Mochten auch Bräuche, wie die in Lev. 19, 27 f. und Dt. 14, 1 untersagten Gepflogenheiten

[1] W. Davies, Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their neighbours. London 1899, S. 34 f.

[2] E. Ebeling, Liebeszauber im Alten Orient. Leipzig 1925. (Mitt. d. altorient. Gesellsch. I, 1.), S. 8 f.

[3] So Jirku a. a. O. S. 1 ff.

[4] Döller spricht bei dieser Stelle ungenau von Totenbeschwörung und Totenbefragung, a. a. O. S. 44. Über den zur Verwendung kommenden אוֹב hat man gar keine Klarheit; vgl. Döller a. a. O. S. 43 f. H. Schmidt denkt an einen dem Schwirrholz der primitiven Völker ähnlichen Gegenstand, der durch sein sausendes Pfeifen und Surren den Ton der Totengeister nachahmen soll. Aber Schmidt weiß nicht zu belegen, daß das Schwirrholz irgendwo zur Zitierung der Toten benützt wird. H. Schmidt, אוֹב. Beih. 41 z. Zeitschr. f. d. altt. Wissenschaft, S. 253—261.

[5] Vielleicht hängen auch die vielumstrittenen Teraphim mit der Totenbefragung zusammen, wenn sie als Bilder von Ahnengeistern aufgefaßt werden können. Döller a. a. O. S. 40.

[6] a. a. O. S. 20.

ursprünglich nur den Sinn haben, eine innige Vereinigung und ein Bündnis mit dem Toten herzustellen, so konnten sie doch leicht zum Totenkult führen. Demnach war ein Einschreiten des Gesetzes motiviert, wenn auch den verbotenen Gewohnheiten keine dämonischen Vorstellungen innewohnten. Unterscheidet ja doch auch Ps. 106 ausdrücklich zwischen den Opfern an die Schedudämonen und an die Totengeister; beide werden aber als Greuel hingestellt. Neben der im Alten Testament an mehreren Stellen verbotenen Zitierung der Totengeister[1], die in Babylonien Etimmu und Utukku heißen[2], steht die eigentliche Beschwörung. Sie galt den Seelen der Verstorbenen, die aus irgendwelchen Gründen, vielfach, weil keine Bestattung erfolgt war, die Totenruhe nicht finden konnten. Sie waren vornehmlich die gefürchteten Gegner aller derer, die für das Begräbnis hätten sorgen müssen, also wirkliche Dämonen. Die Babylonier geben dieser Art von Totengeistern eine besondere Bezeichnung: man nannte sie Etimmu murtappidu = ruhelos umherirrender Geist[3]. Von Beschwörung solcher dämonisch gewordener Seelen geben die alttestamentlichen Schriften keine Kunde. Wohl kommt in II. Sam. 21, 10 die Volksmeinung von der Ruhelosigkeit der unbeerdigt Gebliebenen zum Ausdruck. Es fordert zu Widerspruch heraus, wenn Jirku das im Dt. 21, 22 stehende Verbot, den Leichnam eines Erhängten die Nacht über im Freien zu lassen, mit der Furcht vor dem Totengeiste in Verbindung bringen will[4]. Der Grund der Verordnung ist ein ganz anderer. Der Schande halber hing man nämlich die Hingerichteten, wie z. B. aus Jos. 8, 29 und 10, 26 ff. erhellt, an Bäumen und Pfählen auf. Der Gehängte galt, wie die Dt.-Stelle selbst sagt, als von Gott verflucht. Darum sollte die Leiche nur solange hängen, bis der Zweck erfüllt war.

[1] Lev. 19, 31; 20, 6. 27; Dt. 18, 11; II. Kön. 21, 6; 23, 24.

[2] A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisterkultur. 2. Aufl. Berlin u. Leipzig 1929, S. 412, 455 f.

[3] O. Weber a. a. O. und A. Jeremias, Handbuch usw. S. 456. Ed. Meyer hebt in seinen Ausführungen über die gemeinmenschlichen Vorstellungen von der Totenseele scharf hervor, daß von der Betrachtung der verstorbenen Vorfahren als gnädiger und segnender Wesen, also von der Ahnenverehrung, der Glaube völlig zu trennen sei, „daß die Seele eines lebenden Wesens . . . in dem Moment, wo sie aus dem Leibe fährt [oder auch kurz nachher, namentlich wenn der Leib nicht regelrecht bestattet ist, z. B. bei Hingerichteten], noch gewaltige Kräfte hat und daher ebensowohl schädigend wirken, wie zu Zauberzwecken verwendet werden kann." Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, 1. Stuttgart und Berlin 1925, S. 121.

[4] a. a. O. S. 15.

Von dem Namen und der Tätigkeit eines bestimmten dämonischen Wesens, des Asmodäus, berichtet das Buch Tobias (3, 8; 6, 14 f; 8, 3). Die Hineinbeziehung jenes Dämons in diese meine Untersuchung ist aus verschiedenen Gründen nicht möglich. Zunächst bedarf die Wertung der Asmodäuserzählung eines ausführlichen Eingehens auf das Schicksal und den umstrittenen literarischen Charakter jenes Buches. Für ihre Ausscheidung und Sonderbehandlung spricht des weiteren der Umstand, daß sie nicht nach Palästina führt, sondern zu nach Assyrien verbannten Israeliten, daß ihre Entstehung nach Zeit und Ort in eine neue Umwelt weist, die ihre Beleuchtung und ihr volles Verständnis aus dem damals schon aufkommenden nichtkanonischen Schrifttum findet. Demnach reicht methodischer Gesichtspunkte halber für die Würdigung des genannten Abschnittes eines kanonischen Buches das Blickfeld nicht aus, von dem aus die Betrachtung des alttestamentlichen Dämonenglaubens sonst geschehen kann; zu den Voraussetzungen gehört vielmehr eine zusammenfassende Darstellung der Dämonenlehre der Apokryphen und verwandter Literatur, die ich in einer eigenen Arbeit in Angriff zu nehmen gedenke.

II. Kapitel.

DIE WERTUNG DES DÄMONISMUS DURCH DIE ALTTESTAMENTLICHE RELIGION

§ 1. Die Verwerfung der dämonenabwehrenden heidnischen Bräuche

Was den direkten Angaben des Alten Testamentes sich entnehmen läßt, ist nach den Ausführungen des I. Kapitels folgendes: Es werden Wesen erwähnt, die als Dämonen von den heidnischen Göttern verschieden sind; ihre Natur und Tätigkeit entspricht den Anschauungen, welche die Heiden von den schlimmen und schädlichen Geistern hatten. Die Schedim und die Lilith erweisen sich mit den gleichnamigen babylonischen Dämonen identisch. Wie die Babylonier trotz der großen Zahl bestimmte Gruppen als Sammelnamen promiscue verwandten[1], so werden auch die Namen Seirim und Schedim, die vielleicht anfangs am meisten bekannt waren, allmählich alle Dämonen bezeichnet haben, die in den Gesichtskreis Israels traten; sie waren die Dämonen κατ' ἐξοχήν. Nach auswärts weist ihr Ursprung. Duhm hat durchaus nüchtern geurteilt mit seiner Bemerkung, daß der Dämonendienst bei den Israeliten nicht so bodenständig gewesen sei wie bei den anderen Völkern in der Umgebung. Seiner Begründung dafür stimme ich jedoch nicht zu. Er beruft sich auf volkspsychologische Momente. Die derbe Lebensfreude des israelitischen Bauern, die nicht durch die Angst vor allen möglichen Geistern beeinträchtigt worden sei, wird von ihm angeführt; der Israelit habe sich um die babylonischen Dämonen wenig gekümmert, obwohl sie ihm bekannt gewesen seien[2]. Muß man schon vom religions- und kulturgeschichtlichen Gesichtspunkt an dieser besonderen seelischen Veranlagung der Bauern des Jordanlandes zweifeln, so verneine ich sie, da die Verbote und Tadelworte, wie sie uns von Levitikus bis Chronik entgegenhallen, über eine gegenteilige Einstellung der Volksseele Kenntnis geben. Es wird an allen diesen Stellen mit starken Neigungen des Volkes gerechnet; man schärft doch belangloser Dinge wegen nicht fort und fort dieselben Gesetze ein. Der Einfluß des steten Kampfes und der stark wirkenden Macht des Monotheismus war die Ursache, daß auch in den nicht religionstreuen Kreisen des Volkes die an sich sehr beliebte Dä-

[1] Jastrow a. a. O. S. 280 f.
[2] a. a. O. S. 31.

monenverehrung zurückgedrängt wurde. Selbst dort, wo man zum Abfall von der strengen Jahvereligion neigte, verlor man doch nicht das Bewußtsein, daß der Dämonendienst, wie ihn die Heiden pflegten, etwas Abscheuliches, der Fremde Entlehntes war und nicht der eigenen Religion entsprach. Aus dieser ererbten Religion stammen die Prinzipien des Kampfes; sie sind Richtlinien ehrwürdigen Alters gegen freilich oft weit eingerissene Mißbräuche und sind nicht etwa aus einer neuentstandenen, höheren Auffassung geboren, die das zu vernichten verlangt hätte, was früher als rechtmäßig angebetet worden wäre. Nämlich gegenüber allen diesen Dingen, seien sie mantischer oder dämonischer Art, läßt das Alte Testament gemäß den oben angeführten Stellen, eine ganz bestimmte Wertung erkennen: sie sind verboten, weil sie den religiösen Grundsätzen entgegenstehen. Der Prophet Malachias stellt die Zauberer mit den Ehebrechern und Meineidigen in eine Reihe[1]. Zauberei und Mantik sind heidnischen Ursprungs, ausländische Beeinflussung hat das Ihrige zur Verbreitung beigetragen. Davies will aus Is. 3, 2 schließen, daß das Geschäft des Wahrsagers für erlaubt und unverwerflich gegolten habe, weil er mit der Elite des Landes zusammen genannt werde[2]. Allein, wenn dort gesagt wird, daß der Herr „den Helden und den Krieger, den Richter, Propheten, Wahrsager (קוֹסֵם) und Ältesten" aus dem Lande hinwegnehmen wolle, so geht das auf die tatsächlichen Verhältnisse, wie sie waren; die teils wirklichen, teils vermeintlichen Grundlagen des Staatslebens sollen erschüttert werden. Zudem scheinen unter „Prophet" auch diejenigen dieses Namens verstanden zu sein, die dem Volke durch ihre falschen Vorspiegelungen zum Unheil geworden waren. Ausschlaggebend ist vor allem, daß Isaias im vorhergehenden Kapitel der Wahrsagerei den Stempel des Ausländischen und Heidnischen aufdrückt; beklagt er doch an seinem Volke, daß es vom „Osten voll' ist (d. h. von östlichem Einfluß) und daß es Wahrsager hat wie die Philister (2, 6). Man bemerkt immer wieder dieselbe Stellungnahme wie gegenüber den Seirim und Schedim: Verbot, kurze tadelnde Bemerkungen, ohne daß man sich allzu häufig weiter über die Praktiken der Zeichendeuter und Beschwörer verbreitet. Wie kann man angesichts dessen behaupten, daß es auch in Israel zu den Aufgaben des Kultusdieners gehöre, den Willen der Gottheit aus der Opferschau zu erfahren[3]? Das alttestamentliche

[1] Vgl. Mal. 3, 5; vgl. dazu Dt. 18, 9 ff.; Num. 23, 23.
[2] a. a. O. S. 37.
[3] Mowinckel a. a. O. Nr. 4., S. 30.

Kultgesetz protestiert vielmehr gegen derartige Bräuche durch das Gebot, den Lappen an der Leber zu verbrennen, der ja bei der Leberschau von Wichtigkeit war[1].

§ 2. Die Ablehnung des heidnischen Glaubens an die Existenz der Dämonen

Als Zeugnis für die weite Verbreitung des Dämonendienstes unter dem Volke genügen allein die scharfen Verordnungen und Urteile über die dahingehenden Praktiken[2]. Die Verbote, diese vorzunehmen, bekunden dem Wortlaute nach die unverkennbare Tendenz der legitimen Religion, alles Jahvewidrige von Israel fernzuhalten. Sie geben jedoch in sich keine Klarheit darüber, wie sie sich zum Glauben an die Existenz der von den Heiden verehrten Dämonen stellte. Hatte er in ihr Heimatrecht? Es scheint auf den ersten Blick zu einer Gesamtbeantwortung der Frage zu führen, wenn man sie in den größeren Zusammenhang hineinstellt: Wie verhielt sich der Jahveglaube zur Existenz der heidnischen Götter? Oft wird die Unvergleichbarkeit Jahves hervorgehoben, ohne daß eine Leugnung des Daseins der Götzen mit ausdrücklichen Worten erfolgt. Ich denke besonders an Wendungen wie „keiner ist wie du unter den Göttern", ein großer Gott ist Jahve und ein großer König über alle Götter" und ähnliche. Aber es erscheint durchaus beachtenswert, daß es sich durchweg um hymnische Formeln handelt, die zumeist

[1] Joh. Hehn, Die biblische und babylonische Gottesidee. Leipzig 1913, S. 318 unter Verweisung auf Ex. 29, 22 und Parallelstellen.

[2] Ob noch außerdem die eine oder andere Stelle ähnlich wie die oben behandelten Isaiasworte der Volksauffassung Ausdruck gibt, ist schließlich ohne Belang. Man bezieht sich wohl auf Hohel. 3, 8, wo es von den Begleitern der Braut heißt: „Alle sind schwer gewappnet, kriegsgeübt — ein jeder das Schwert um die Hüfte ob der Schrecken der Nächte." Vgl. Ath. Miller, Das Hohelied. Bonn 1927. (D. h. Schrift d. A. T. usw. VI, 3) und A. Bertholet, Kulturgeschichte Israels. Göttingen 1919, S. 137. N. Peters ist geneigt, Job 19, 12: „Vereinigt kommen seine Scharen, sie schütten ihren Damm auf wider mich und lagern sich rings um mein Zelt" auf schädliche Geister, näherhin Krankheitsdämonen zu beziehen. a. a. O. S. 197. Aber man kommt hier mit der Annahme der Personifizierung von Unglücksfällen und Leiden aus, zumal eine ganz allgemeine Bezeichnung vorliegt. F. Perles will Klagel. 4, 10 übersetzen: „Liebevolle Frauen haben mit eigener Hand ihre Kinder gekocht, sind ihnen zu Labartu's geworden." Orient. Ltz. VI, 244 f.; VIII, 179/180. Labartu ist ein weiblicher Dämon, der es besonders auf kleine Kinder abgesehen hatte. Vgl. Meißner a. a. O. S. 201. Perles wird widersprochen von Jastrow a. a. O. S. 333 und von Ed. König, Hebr. u. aram. Handwörterbuch. Leipzig 1910, S. 48. Das לִבְרוֹת ist aus dem Hebräischen gut zu erklären und paßt in den Zusammenhang als „um zu essen" oder „zur Speise".

in den Psalmen vorkommen[1]. An deren monotheistischem Charakter kann kein Zweifel sein, wie auch Hehn zugibt[2]. Zudem erklärt Ps. 96, 5 ausdrücklich die Götter der Heiden als Nichtse. Jedoch wollen manche, u. a. auch Hehn, in diesen Psalmenstellen doch eine Erinnerung an den Werdegang des Monotheismus sehen, an die Zeit, in der man die fremden Götter nicht leugnete, wohl aber ihre Verehrung verbot[3]. Ich vermag mich dieser Auffassung nicht anzuschließen, weil die Gesamtquellen der Geschichte der alttestamentlichen Religion ein anderes Bild entwerfen, ein Bild, das klar vor allem bei den Schriftpropheten gezeichnet ist. Diesen gelten die Götter als „Nichtse" oder als „Hauch" (Is. 2, 18. 20; 10, 10; 19, 1. 3), sie nützen nicht (Is. 44, 9)[4]. Mit klassischer Ausführlichkeit und Anschaulichkeit spricht im Sinne des Isaias Ps. 115, 5 ff. bzw. 135, 15 ff.:

„Sie haben einen Mund und reden nicht,
Sie haben Augen und sehen nicht,
Sie haben Ohren und hören nicht."

In derselben Richtung bewegt sich die Auffassung Ezechiels, der die Exulanten sprechen läßt (20, 32): „Wir wollen sein wie die Völker, wie die Völkerstämme der Länder, indem wir Holz und Stein dienen." Man könnte nun sagen, daß sich der Spott der Propheten mehr und öfter auf die Bilder beziehe und daher keinen Schluß auf die Wertung gestatte, welche die heidnischen Götter selbst durch die Propheten erfahren. Dieser Einwand ist unberechtigt, weil er den Zusammenhang zwischen Gottheit und Gottesbild nicht berücksichtigt. Das Bild nämlich repräsentierte den Gott[5]; in Babylon vollzog sich der Kult ausschließlich vor dem Götterbild[6]. Demgemäß sind auch die Götzendiener in Israel keine Fetischverehrer gewesen, sondern ihre Auffassung war der ihrer Lehrmeister konform. Nicht verwunderlich, daß die Propheten in erster Linie die Bilder als Nichtigkeiten erklärten; sie sprachen konkret und wollten das treffen, was sie bei der Verehrung der Götzen unmittelbar zu beobachten Gelegenheit hatten. Ihrer Polemik war nicht etwa nur in esoterischen Kreisen Erfolg beschieden. Denn auch das in II. Kön. 19, 15—20 er-

[1] Pss. 95, 3; 96, 4; 97, 9; 135, 5; ähnlich Dt. 3, 24.
[2] a. a. O. S. 278.
[3] a. a. O. S. 182.
[4] Andere Stellen bei Ed. König, Geschichte usw., S. 359 f.
[5] Hehn a. a. O. S. 287.
[6] Frd. Nötscher, Das Angesicht Gottes schauen nach biblischer und babylonischer Auffassung. Würzburg 1924, S. 67.

wähnte Gebet des Königs Ezechias bewegt sich im Ideenkreis des Isaias und der erwähnten Psalmen. Der Grund für diesen weiterreichenden Einfluß ist darin zu suchen, daß nicht etwa Neues verkündet wurde. Schon in dem Munde des Elias ist der beißende Spott über Baal mit dem Glauben an die Existenz dieses Götzen nicht zu vereinen, zumal er Jahve als den Gott hinstellt (I. Kön. 18, 37). Von großer Wichtigkeit für die Auffassung dieser älteren Propheten ist der Bericht, daß sogar der Ausländer Naaman sich zu dem Gott Israels bekennt als dem einzigen in den Worten: „Nun weiß ich, daß es auf der ganzen Erde keinen Gott gibt außer in Israel" (II. Kön. 5, 15)[1]. Auch Amos schaut Jahve universal und nennt die Götzen „Lügengebilde" (2, 4). Dieser Universalismus reicht bis in die Patriarchengeschichte hinein; in dem Gott Abrahams spricht ein Wesen, das über alle Völker gebietet. Der Gottesbegriff des Dekalogs ist monotheistisch. Ex. 20, 2 enthält dem nackten Wortlaut nach nur die Forderung der Alleinverehrung. Daß die Masse des damaligen israelitischen Volkes die Tiefe und den ganzen Gehalt des Monotheismus nicht ausschöpfte, liegt nahe[2]. Darauf kommt es hier nicht an. Man kann sogar weiter gehen und annehmen, daß auch unter den Persönlichkeiten desselben Zeitalters, die treue Jahveverehrer sein wollten, der Monotheismus nicht von allen in derselben Weise durchdacht und durchlebt wurde. Aussprüche wie der Jephtes (Richt. 11, 24) finden wahrscheinlich in einer weniger intensiven Erfassung des Glaubens an einen Gott ihre Erklärung. Bei den Worten Davids in I. Sam. 26, 9 ist es doch so, daß nur die Meinung bestimmter Volkskreise wiedergegeben wird; David läßt nämlich diejenigen, welche ihn vertreiben wollen, sprechen: „Gehe hin und verehre andere Götter!" Darin liegt ein unvollkommenes Verständnis des Monotheismus ausgesprochen, das sich jedenfalls bei einer größeren Menge des Volkes fand, aber keine bestimmte Entwicklungsstufe, wie Hehn meint[3]. Wesentlich ist es aber, daß es auf allen Stufen der alttestamentlichen Offenbarung Männer gab, deren Monotheismus ungetrübt war; sie sind die Herolde der Offenbarung. Zu diesem Resultat kommt auch Fernandez: „Id vero nos omnino negamus, uno umquam tempore defuisse coetum Hebraeorum delectum, qui Jahven ut verum Deum coleret, ceteros deos ut idola inania haberet[4]." Die oben

[1] Vgl. E. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus. Leipzig 1912, S. 23.

[2] A. Šanda, Moses und der Pentateuch. Münster i. W. 1924 (Altt. Abh. IX, 4/5.), S. 375 ff.

[3] a. a. O. S. 359.

[4] A. Fernandez, Quid de deo senserit Jephte. Verbum Domini 1921, S. 77—81.

erwähnten hymnischen Wendungen sind kein Nachhall einstmals allgemein gewesenen Polytheismus, sondern erklären sich durch die stabil gewordenen Formen der religiösen Lieder. Die Betonung des Supremates Jahves hat ihre zahlreichen geradezu wörtlichen Parallelen in den verwandten babylonischen Hymnen, welche den jeweils zu verherrlichenden Gott als erhaben über die anderen Götter darstellen[1].

Man ist nun zu der Folgerung geneigt: wenn die legitime Religion die Wirklichkeit der heidnischen Götter verneint, so hat sie die Existenz schädlicher Unterwesen vom Standpunkt des entschiedenen Monotheismus noch weniger bejaht. Dieser Schluß scheint an Berechtigung noch durch den Hinweis darauf zu gewinnen, daß die Dämonen niemals nicht einmal vergleichsweise in der Poesie mit Jahve in Verbindung gebracht werden; Jahve heißt nie der Allherr der Seirim und Schedim. Falls man mit ihnen als Realitäten gerechnet hätte, wäre das wenigstens stark zu vermuten. Obwohl in Babylonien die Dämonen nicht als dienende Wesen etwa eine in ihrer Natur beruhende Beziehung zu den Göttern haben, gelten diese doch als ihre Beherrscher. Das kann nicht deutlicher ausgesprochen werden, als es in einem Hymnus an Ninurta geschieht:

„Dem Glanz des Asakkudämons, wer tritt ihm (wie du) entgegen,
Gegen sein gewaltiges Antlitz, wer kommt wie du dagegen an[2]?"

In der babylonischen religiösen Lyrik bedeuten also immerhin die schädlichen Wesen gegenüber den Göttern eine Macht, mit der letztere rechnen. Welch nebensächliche Rolle spielen dagegen die von Isaias erwähnten Gestalten. Er nennt sie in hochpoetischer Schilderung, um Zerstörung und Verwüstung vollständig zu zeichnen. Die Bilder des Chaos werden dem Ideenkreis des Volkes entnommen, damit sie verstanden werden. Sollte dieser Prophet, dem die Götter Nichtse sind, betreffs der Realität der Dämonen eine gegenteilige Überzeugung gehabt haben? Hat er nicht ebenso die Seirim und Schedim sowie ähnliche Geister als Wahngebilde betrachtet? Man ist geneigt, die Fragen zu bejahen. Und doch geben die Aussagen, für sich genommen, nicht das Recht, die Bejahung auszusprechen. Erinnert man sich der Tatsache, daß das Spätjudentum am

[1] Vgl. meine Dissertationsschrift „Das Verhältnis der biblischen Psalmen zur religiösen Lyrik der Babylonier" (Maschinenschrift.), S. 64 ff. und den gedruckten Auszug, Hamburg (Lettenbauer) 1921, S. 2.

[2] H. Greßmann, Altorientalische Texte zum Alten Testament. Berlin u. Leipzig 1926, S. 252. Der Asakku (Kraftbrecher) ist ein Krankheitsdämon. Meißner a. a. O. S. 221.

Monotheismus festhielt, trotzdem es sich des Eindringens fremden Dämonenglaubens nicht erwehrte, so bleibt die Möglichkeit, daß selbst ein Isaias in früherer Zeit dahingehende Volksvorstellungen nicht nur benutzte, sondern auch teilte[1].

Weder der Wortlaut der Dämonenstellen noch die sichere Tatsache des Monotheismus können nach den vorausgegangenen Ausführungen über die Stellung der jahvetreuen alttestamentlichen Religion unanfechtbare Ergebnisse vermitteln.

Hat sie nun doch etwa mit der heidnischen Umwelt wenigstens die Annahme der Existenz der schädlichen Geister geteilt und unter Verwerfung der üblichen Praktiken selbst in Kultushandlung und Gebet die Abwehr dämonistischer Infestationen aufgenommen? In Vermeidung jedes a priori sollen die Quellen befragt sein. Um das gleich vorwegzunehmen: Ex. 7 besagt nichts dafür. Zwar wird hier berichtet, daß die ägyptischen חַרְטֻמִּים eine Reihe von Werken ausführten, die auch durch Moses geschehen waren. Schon früher haben Erklärer gemeint, die Taten der Hofzauberer hätten nicht das Maß der Fertigkeiten überstiegen, die noch jetzt bei gewissen Geheimkünstlern in Ägypten beobachtet werden[2]. Neuerdings ist Mallon auf Grund seiner Beobachtungen im heutigen Ägypten auf den Gedanken gekommen, die חַרְטֻמִּים mit den Schlangenbeschwörern zu identifizieren[3]. Mir scheint die Frage, ob für die Erfolge der Widersacher des Moses natürliche Kunst und Macht hinreichte, sekundär gegenüber der anderen, ob nach der Meinung des Erzählers zauberische Mittel angewandt wurden, die das Maß des Natürlichen überragten. Ich stelle dies in Abrede, weil er den gewöhnlichen Ausdruck für Zauberei, כְּשֵׁף vermeidet und ein anderes Wort gebraucht, das dafür sonst nicht belegt ist; es heißt nämlich, durch ihre „Heimlichkeiten" (בְּלָהֲטֵיהֶם) hätten die Ägypter gewirkt, hätten aber später gegenüber Moses versagt. Wie Moses auf Gottes Befehl Wunder tat, so mögen auch ihre Fähigkeiten durch Gottes Zulassung bis zu einem gewissen ungewöhnlichen Grade gesteigert worden sein; eine Entscheidung darüber steht dahin[4].

[1] Dazu Fr. Feldmann, Das Buch Isaias I. Münster i. W. 1925 (Exeg. Handb. z. A. T. 14.), S. 173. Vgl. auch E. Stave, Über den Einfluß des Persismus auf das Judentum. Haarlem 1898, S. 261 und Baudissin, Studien usw., I, S. 129.

[2] Fr. Kaulen, Kirchenlex. VIII, S. 1948.

[3] A. Mallon, Second voyage de l'Institut Biblique en Orient. Biblica 3, S. 130—144, S. 141 ff.

[4] Siehe zu der Frage Th. Menden, Die Scheinwunder der ägyptischen Zauberer gegenüber den Mosaischen Wundern. Bonn 1867 (Schulprogramm.).

Auf die Exodusstelle kann sich demnach die kühne Behauptung nicht aufbauen, die bei Wendel als selbstverständliche, keines Beweises bedürftige Voraussetzung erscheint: „Das Magische und Dämonenhafte wird im Alten Testament nicht deshalb abgelehnt, weil es wirkungslos ist, sondern weil es nicht jahvistisch, d. h. gegenjahvistisch ist[1]."

Aufstellungen dieser und ähnlicher Art, die sich über die eigentliche Fachliteratur hinaus auswirken[2], wären nur in dem Falle gerechtfertigt, wenn das Alte Testament ebenso wie die Religion der Babylonier, um diese aus den heidnischen Religionen speziell zu nennen, schädliche Geister für die Urheber von Übeln allgemeiner Art und besonders für die Erreger von Krankheiten hielte. In dieser Hinsicht macht sich weithin eine Apodiktik bemerkbar, die sich, statt eine eingehende Beweisführung zu versuchen, nur auf ein vorgefaßtes Entwicklungsschema zu stützen vermag, das einer bestimmten Anschauung von der Geschichte der Religion überhaupt entnommen ist. Bertholets Bemerkung, daß in den Kreisen des Volkes „bei den geringen medizinischen Kenntnissen" der Juden Krankheiten und Seuchen als Dämonen betrachtet worden seien[3], ließe sich als den Tatsachen entsprechend verstehen, wenn damit nach Zeit und Personen begrenzte Auffassungen unter den vom Jahveglauben und Jahvedienste Abgefallenen charakterisiert würden; jedoch sie ist ganz allgemein gehalten, auch die religionstreuen Kreise sollen so gedacht haben. Dabei macht er sich nicht nur keine Gedanken darüber, daß Erzählungen des Alten Testamentes wenigstens über solche Dämonen sich ausschweigen, sondern erklärt auch nicht, warum nach II. Chron. 16, 12 der König Asa, dem doch mangelhaftes Gottvertrauen vorgeworfen wird, in seiner Krankheit zu den Ärzten, nicht zu den Beschwörern geht. Weshalb, so kann man weiter fragen, wird in Sir. 10, 10 und 38, 1 der Ärzte gedacht, ohne daß die Zauberbanner erwähnt werden? Weshalb endlich — und das ist entscheidender — ist es Jahve, der die Krankheiten

[1] a. a. O. S. 14 f.

[2] M. Weber a. a. O. S. 233: „Es war vor allem das Fehlen der sonst üblichen Machtstellung der Magie oder vielmehr — da die Magie in Israel so wenig wie irgendwo jemals aus der Praxis der Massen wirklich ganz verschwunden ist — ihre systematische Bekämpfung durch Thoralehrer, welche für ihr Schicksal innerhalb der alttestamentlichen Frömmigkeit ausschlaggebend gewesen ist. In Israel gab es Magier aller Art. Aber die maßgebenden jahvistischen Kreise, vor allem die Leviten, waren keine Magier, sondern Träger von Wissen." W. spricht nur von der Bekämpfung der Magie, über das Fehlen des Glaubens an Dämonen und die Wirkungen ihrer Tätigkeit läßt er sich nicht aus.

[3] A. Bertholet, Biblische Theologie des Alten Testamentes. Tübingen 1911, S. 125.

schickt, wie Lev. 26, 16 unmißverständlich sagt? Lods hat den Äußerungen des Alten Testamentes über die Entstehung der Krankheiten eine sachlichere Würdigung angedeihen lassen. Er macht auf eine Reihe von Stellen aus den geschichtlichen Büchern aufmerksam, die sogar natürliche Gründe der Krankheiten angeben; darunter muß besonders I. Sam. 25, 37 auffallen, wo der plötzliche Tod Nabals auf Schlaganfall zurückgeführt wird und nicht, wie es unter denselben Umständen einem Babylonier nahegelegen hätte, auf einen Dämon. Lods sagt dann, gewöhnlich sei Jahve als der Urheber der Leiden betrachtet, weil in ihm alle guten und bösen Elohim vereinigt seien[1]. Letztere ihrem Wortlaute nach durchaus nicht eindeutige Ausdrucksweise ist, wie sich aus dem ganzen Zusammenhange entnehmen läßt, so gemeint, daß der Jahvismus die ursprünglich reichlich vorhanden gewesenen dämonistischen Elemente und Vorstellungen aufgesogen habe; aber die Absorbierung soll nicht vollständig erfolgt sein. Denn die als von Jahve vorgeschrieben geltenden Riten seien tatsächlich magisch, die Totenerweckungen und Heilungen seitens der Propheten Elias und Elisäus seien ebenfalls magischen Charakters[2]. Bei allem redlichen Bemühen, den Aussagen des vorliegenden alttestamentlichen Textes gerecht zu werden, kommt Lods doch von dem Bann der religionsgeschichtlichen Entwicklungstheorie nicht los, die für Israels Religion eine dämonistische Vorstufe vindiziert. Dieses Gebundensein verwehrt es ihm auch, der Symbolik in den prophetischen Handlungen ihr Recht zu geben[3], es verleitet ihn zu der eigenartigen zusammenfassenden Folgerung, die Krankheiten und deren Heilung seien in erster Linie dem freien Handeln Gottes zugeschrieben worden, in der Praxis habe man aber verschiedene dunkle Machtwesen als Verursacher angenommen[4]. Duhm, dessen ruhiges Urteil bei der Feststellung direkten Materials aus dem Alten Testament im großen und ganzen anerkannt werden mußte[5], geht in der Gesamtauffassung einen ähnlichen Weg wie Lods. Seine dahingehende Einstellung verrät folgende Bemerkung: „Wir sind von der vergleichenden Religionsgeschichte her

[1] Ad. Lods, Les idées des Israélites sur la maladie et ses remèdes. Beih. z. Zeitschr. f. d. altt. Wissenschaft 41, S. 181—193, S. 182 f.

[2] S. 186 f. So auch Nikolsky a. a. O. S. 5.

[3] Zutreffend hebt Junker den symbolartigen Charakter der II. Kön. 13, 15 ff. berichteten Handlung des Elisäus hervor. H. Junker, Prophet und Seher in Israel. Trier 1927, S. 79. Ähnlich äußert sich zu den betreffenden Stellen der Königsbücher Sarowy, Animismus im Alten Testament. Die Studierstube 1914. S. 100—107; 162—170, S. 106 f.

[4] S. 193.

[5] Siehe oben S. 23.

gewohnt, in der reichen Fülle dämonistischer Elemente gerade ein Merkmal des Anfangsstadiums der Religion zu sehen[1]." Anstatt nun angesichts des durchaus treffend gekennzeichneten Tatsachenbefundes, daß im Alten Testament selten von Dämonen die Rede ist, in eine Prüfung einzutreten, ob nicht die deutlich zutage tretende Lücke eine Unterminierung des Fundamentes darstellt, auf dem man aufbauen will, soll nur eine scheinbare Lücke vorhanden sein. Offener und ungeschminkter als alle Vorgenannten bekundet Oesterly, daß er die Idee einer geschlossenen Entwicklungskette vertrete[2]. Darum findet er viele indirekte Hinweise auf eine reichentwickelte Dämonologie, wenn er auch zugeben muß, daß die direkten spärlich gesät sind. Wohlgemerkt, es kommt ihm auf den Nachweis an, daß Reste der Volksdämonologie in der alttestamentlichen Religion offensichtlich, wie er meint, weiterwuchern. Nach ihm beziehen sich viele Dinge und Worte, welche für uns ihre einstige Bedeutung verloren hätten, auf Dämonen. Das müsse „a priori so sein, weil sich auch Erinnerungen an Animismus und Polytheismus fänden". Von diesem seinen Standpunkt aus kann man die üblichen Hinweise auf den Gottesnamen Elohim, auf Baale und Nebiim, auf heilige Bäume und Steine erwarten. Wie sehr er von dem a priori beeinflußt ist, geht daraus hervor, daß er sich auf den Dämonenglauben der anderen semitischen Völker beruft, als ob dadurch ohne weiteres das Urteil über Israels Religion feststehe. Kurz, es sind alles Voraussetzungen, die zumeist wohl einzeln schon gestreift wurden; bei Oesterly aber ziehen sie geschlossen auf. Es ist hier nicht der Ort, diese Postulate, die nur in dem krassen Evolutionismus Wellhausens wurzeln, des näheren zu beachten; es ist nicht nötig, da sie ihre dogmatisch-absolute Geltung in weiten Kreisen der Alttestamentler eingebüßt haben. Der Grund dafür liegt darin, daß sie nicht nur den Aussagen der alttestamentlichen Quellen, sondern auch den Ergebnissen der religionsgeschichtlichen und ethnologischen Forschung widersprechen[3].

Dagegen bedarf die gelegentliche Bezugnahme, die bei ihm sowie bei anderen vorgenannten Autoren auf die Personifizierung schädlicher Naturmächte erfolgt, der Berücksichtigung, da hier wenigstens auf ein positives Moment verwiesen wird. Die Personifizierung kommt häufig genug in der Literatur des Alten Testamentes vor. Ist nun daraus die Folgerung gestattet,

[1] a. a. O. S. 1.

[2] W. O. E. Oesterly, The Demonology in the Old Testament. The Expositor 1907, S. 316—352; 527—544.

[3] Siehe oben S. 7.

daß damit die dem Menschen feindlichen Kräfte der Natur als Dämonen aufgefaßt wurden? Schließlich hat doch auch der heidnische Dämonenglaube seine Wurzel in der Personifikation von Sturm und Wetter, von Krankheiten und dergleichen. Wenn Lods Dt. 28, 22 heranzieht[1]), so ist das völlig abwegig; denn hier erscheinen die verschiedenen Krankheiten und das übrige Ungemach nicht einmal personifiziert, sondern ganz prosaisch als Züchtigungsmittel Gottes. Es bleiben nur dichterische Stellen übrig. Die Anrede an Scheol und Tod in Os. 13, 14 ist hochpoetisch wie mehrere Äußerungen des Jobbuches; ich nenne 7, 12 ff.; 18, 13; 19, 12, die jedoch sämtlich bei der Personifizierung stehen bleiben, da nirgends irgendwelche Dämonennamen auf den Plan treten[2]. Lods, Oesterly und Duhm nehmen dann Ps. 91 nachdrücklich als Zeugen des Dämonenglaubens in Anspruch; die dort aufgezählten Übel seien Dämonen, gegen die man Jahve um Hilfe bitte[3]. Sie ziehen besonders die lebhaft darstellenden VV. 5. 6 heran:

„Du brauchst dich nicht zu fürchten vor dem Schrecken der Nacht,
Vor dem Pfeile, der am Tage fliegt, vor der Pest, die im Dunklen schleicht,
Vor der Seuche, die um Mittag wütet[4]."

Duhm erklärt ohne Begründung, דֶּבֶר (Pest) und קֶטֶב (Seuche) seien gewiß als Dämonen aufzufassen[5]. Aus Oesterlys Darlegungen soll die Neigung, das „tausend" und „zehntausend" auf angreifende Dämonenscharen zu beziehen, nur erwähnt werden; denn der einfache Sinn des V. 7 kann nur sein, daß der Beter von dem furchtbaren Verderben, das etwa zur Zeit der Pest viele seiner Umgebung ergreift, verschont bleibt[6]. Es ist ein unmethodisches Verfahren Oesterlys, das in Überein-

[1] S. 185.

[2] N. Peters a. a. O. und K. Budde, Das Buch Hiob. 2. Aufl. Göttingen 1913. Über die Auffassung von N. Peters siehe oben S. 25.

[3] Lods a. a. O. S. 185, Oesterly a. a. O. passim; Duhm a. a. O. S. 52. Betreffs ihrer Berufung auf den griech. Text siehe oben S. 8. Vgl. auch meinen Aufsatz: Ps. 91 (Vulg. 90 „Qui habitat in adiutorio altissimi") und die Dämonen. Theol. u. Glaube 16, 2, S. 174—179.

[4] Baethgen hält die „Seuche" für den giftigen Samumwind. Fr. Baethgen, Die Psalmen übersetzt und erklärt. Göttingen 1897, S. 281.

[5] a. a. O. S. 52.

[6] H. Gunkel, Die Psalmen. Göttingen 1926 (Gött. Handk. z. A. T. II, 2.), S. 404. Für Oesterlys Bezugnahme auf das ἀπὸ λόγου ταραχώδους der LXX als Übersetzung eines דְּבַר הַוּוֹת statt דֶּבֶר הַוּוֹת gilt dasselbe wie für das angeblich der LXX vorliegende וְשֹׁד. Vgl. über die Unwahrscheinlichkeit des מִדֶּבֶר Gunkel a. a. O. S. 406.

stimmung mit Duhm unter Berufung auf rabbinische Deutungen auch קֶטֶב entgegen den alttestamentlichen Stellen, in denen das Wort sonst vorkommt[1], zum Dämon stempelt. Denn der Dämonologie des nachbiblischen Judentums flossen aus den verschiedensten Quellen Elemente zu, die der biblischen Überlieferung fremd sind[2]. Es läßt sich über die gekennzeichnete Beweisführung sagen, was Kortleitner von A. Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie, Leipzig 1866, bemerkt: „Quidquid in talmude de regno spirituum legitur, colligere vult, sed ita quaestionem magis confusam ac perplexam reddit quam illustrat[3]." Eine Berücksichtigung des ganzen Inhaltes unseres Psalmengebetes läßt klar erkennen, daß es von dem Bewußtsein durchdrungen ist: man kann sich auf den Schutz Gottes verlassen gegen alle durch die Natur drohenden Gefahren. Werden doch auch bestimmte Tiere genannt, vor denen der Mensch sich fürchtet, und zwar nicht nur Schlangen, sondern auch Löwen. Sollten die sämtlich als Dämonen aufgefaßt sein? Eine so weitgehende Hineintragung des Dämonischen in die Tierwelt kennt nicht einmal die babylonische Auffassung, geschweige denn daß sie sich aus alttestamentlichen Schriften erweisen ließe. Konsequent gedacht, wäre dann selbst der Vers: „Auf daß du deinen Fuß nicht an einen Stein stoßest" dementsprechend zu verstehen. Ohne Zweifel enthält dieser Vers aber das Versprechen der Hilfe gegen alles Unheil, das den Menschen treffen kann. Ps. 91 ist ein in kräftige Worte des Vertrauens gefaßtes Bittgebet, ein Flehen um Schutz und Hilfe Gottes gegen alles Ungemach, das von Mitmenschen und den Naturmächten kommen kann. Er ist einer der schönsten seiner Art; die formelle Schönheit erreicht ihren Höhepunkt in der wirkungsvoll durchgeführten Personifikation der unheimlichen Nacht, der Pest und Seuche. Eine Verkennung des dichterischen Mittels mag Veranlassung gewesen sein, in dem Psalm Unheilsdämonen erwähnt zu sehen. Aber er bleibt im Rahmen der Personifikation. In anderen Psalmen wird die freundliche Seite in derselben anschaulichen Weise personifiziert; so sind die Naturgewalten ebenso wie alle andere Kreatur zum Gotteslob aufgefordert, z. B. Ps. 148, 8 und Dan. 3, 65 ff.[4]. Ps. 19, 2 ff. läßt das ganze Weltall ein Preislied auf die Herrlichkeit

[1] Dt. 32, 24; Is. 28, 2; Os. 13, 14.

[2] Vgl. meine Besprechung über Nikolsky, Spuren usw. Theol. Rev. 1929, 3, 107—109.

[3] Kortleitner, De diis usw., S. 152.

[4] Vgl. A. Kirchner, Marduk von Babylon und Jesus Christus. München-Gladbach 1922, S. 95 ff. Über Personifikationen im A. T. eingehend E. König, Stilistik usw., S. 105 ff.

Jahves anstimmen. Dieses ist im Auge zu behalten, wenn die Personifikation noch schärfer hervortritt. So heißen in Ps. 78, 49 die ägyptischen Plagen eine „Schar von Engeln des Schlimmen". Während Duhm, richtiger sehend, hier von „Abstraktionen" spricht[1], möchte Smend das Hinüberspielen volksdämonologischer Anschauungen annehmen. Er bemerkt, daß diese Geister wohl „einigermaßen" mit den Dämonen, den Seirim und Schedim, verschwommen seien[2]. Aber auch für diese immerhin vorsichtige Formulierung führt er keine Beweise an, die auch nicht gebracht werden können. Der poetische Charakter der angeführten Stellen bewirkt, daß die Natur in ihrer nützlichen und schädlichen Auswirkung als Diener Gottes erscheint. Wenn es in Ps. 104 deutlich und anmutig ausgesprochen wird, daß er die Winde zu seinen Boten machte und loderndes Feuer zu seinen Dienern, dann sollte nicht der Volksglaube heidnischer Herkunft zur Erklärung herangezogen werden. Man kann doch den Dichtern nicht die Fähigkeit absprechen, daß sie das Mittel der Personifikation zu gebrauchen wußten. Sie haben es tatsächlich nicht selten angewandt; die Formen, die sie verwenden, berühren sich mit denen der babylonischen Literatur. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Schilderung des Gotteszornes in Ps. 78, 31 und des Todes in Ps. 49, 15 mit der Darstellung Dimetus, der babylonischen Personifikation des Fluches, formell verwandt ist. Nur ist der Babylonier bei der Personifizierung nicht stehen geblieben. Der Fluch ist ihm so sehr Realität, daß er Beschwörungen an ihn richtet[3]. In Israel ist die Auffassung des Fluches anders. Hempel kommt in seiner eingehenden Untersuchung darüber zu dem Resultat, daß hier weder der Fluch zum Dämon geworden ist noch ein Dämon als sein Vollstrecker erscheint; die Fluchabwendung steht außer dem Bereich der magischen Handlung, des Tuns der Menschen, sie steht in Jahves Macht. Sein Segen überwindet jeden menschlichen Fluch[4].

Das Wirkungsvolle und Anschauliche der im Alten Testament so häufig vorkommenden Personifikationen[5] beruht darauf, daß sie überall den Glauben an ein Heer Gott dienstbarer Geister, die Engel, voraussetzen;

[1] a. a. O. S. 95 ff.

[2] a. a. O. S. 454.

[3] P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament. Münster i. W. 1921 (Bibl. Zeitschr. IX, 10/12.), S. 36.

[4] Joh. Hempel, Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen. Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellsch. 1925, S. 20 bis 110. Vgl. speziell S. 58, 65, 76 f.

[5] Siehe die reichliche Auswahl bei Heinisch, Personifikationen usw., S. 7—16.

dieser Glaube genügt ganz und gar zum Verständnis der betreffenden Stellen. Schnee, Regen, Engel, Sturm und Wetter, Seuche, Pest und Tod stellt sich vornehmlich die poetische Literatur als Gesandte vor, die dem göttlichen Winke wie Engel gehorchen[1].

Die bisher genannten Versuche, der offiziellen alttestamentlichen Religion Dämonenglauben zu imputieren, stellen mehr ein Tasten hierhin und dorthin dar; sie beschäftigen sich mit Einzelstellen und Einzelstückchen der Bibel, bei deren Behandlung die Stellung der verschiedenen Autoren zur Entwicklung der Religion überhaupt häufiger in den Vordergrund tritt als wirklich ernsthafte Versuche, umfassendere Einzelbeweise anzutreten. Einheitlicher, konsequenter, auf breiterer Grundlage fußend, verfährt Sigmund Mowinckel in seiner schon zitierten Arbeit „Awän und die individuellen Klagepsalmen". Darum verdienen seine Darlegungen eine eingehendere Betrachtung und besondere Würdigung.

Er stellt die These auf, daß die individuellen Klagelieder bzw. die Danklieder, die eine Elendsschilderung enthalten, die Zauber- und Dämonenfurcht Israels bewiesen, ja, deren direkte Erzeugnisse seien. Die Feinde, über welche die Individualklagepsalmen so häufig sich vernehmen lassen, seien Zauberer. Der Gedanke an Dämonen selbst sei nicht so unmittelbar wahrzunehmen, jedoch könne man ihn an vielen Stellen, die von Krankheit und Leid handeln, stillschweigend voraussetzen[2]. Die Klagepsalmen und die Dankpsalmen mit beigefügter Schilderung des früheren Unglückes enthielten nicht etwa Reminiszenzen an ehemalige kultische Bräuche[3], sondern ständen mitten im Kultus; dieser benutze sie als rituelle Texte, die bei der Reinigung von den Folgen der Zauberei Verwendung gefunden hätten; sie seien nach den Reinigungshandlungen gesprochen oder gesungen worden, soweit es sich um Dankestexte handle. In ihnen komme das Vertrauen zum Ausdruck, von der durch Zauberei herbeigeführten Krankheit frei geworden zu sein[4].

[1] Siehe etwa Ed. König, Theologie des Alten Testamentes. 3. u. 4. Aufl. Stuttgart 1923, S. 228 und H. Wiesmann, Das Buch der Sprüche. Bonn 1923 (D. h. Schrift d. A. T. usw., VI, 1.), S. 54.

[2] Hier liegt eine erhebliche Inkonsequenz Mowinckels vor. Wenn die Abneigung des Jahvismus die Dämonen zurückgedrängt hätte, dann richtete sie sich auch gegen die Werke, die man dämonischem Einfluß zuschrieb.

[3] Objektiven Sinn verrät es, daß M. nicht wie Gunkel im Kultus einen Gegensatz zur ethischen Gottesverehrung sieht. Er tadelt die oft bei protestantischen Theologen beobachtete Geringschätzung des Kultischen in der Religion. a. a. O. S. VI f.

[4] Bisher nahmen in kurzer Übersicht zu M.s These Stellung: A. Hjelt, Die Bedeutung des 'awen im Alten Testament. Helsingforsiae 1925. (Stud. Orient. I, S. 61—68.);

Wenn ich vordem bemerkte, Mowinckel verdiene besondere Beachtung, so soll damit nicht gesagt sein, daß bei ihm die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen fehlen, die sich bei anderen finden; sie treten bei ihm vielmehr mit schärferem Akzent hervor, so daß man ihn gar nicht mißverstehen kann. Er stellt es ohne Verklausulierung nach der einen oder anderen Seite als eine von vornherein feststehende Tatsache hin, daß der alte Israelit in der Furcht vor Zauberei und Dämonen den größten Teil seines Lebens verbracht habe. Aus dem Aberglauben seien ihm seine größten Nöte entsprungen[1]. Alles Leid und besonders Krankheit habe er den Dämonen und deren Helfern zugeschrieben. Dabei spielt der Israelit die Rolle des „primitiven" Menschen, wie ihn Mowinckel sich denkt. Folgende, wörtlich wiedergegebene Äußerung kennzeichnet seine Auffassung von der Veranlagung der Primitiven: „Würde man einen jeden beliebigen, auf der geistigen Stufe der alten Israeliten stehenden, d. h. von der primitiven Mentalität im Unterschied von der von den Griechen stammenden, erst seit den letzten Jahrhunderten Allgemeinbesitz der Gebildeten gewordenen wissenschaftlichen Denkweise noch im großen und ganzen bestimmten Menschen fragen: was sind das für Leute, die 1. unschuldigen und wehrlosen Menschen Verderben bringen, 2. sie töten, 3. ihnen Besitz und Gut rauben, 4. Krankheit verursachen, 5. im Dunkel auf hinterlistige Weise ihre Künste üben, 6. mit der Zunge und machtwirkenden Worten wirken, 7. sich der merkwürdigsten Handgriffe und Gebärden bedienen und 8. zu denen eine besondere, nicht jedem zuständige Macht gehört — so würde er keinen Augenblick zweifeln, wie er zu antworten habe. Sei er Polynesier oder Grönländer, Araber oder Mexikaner, sei es, daß er heute lebte oder daß er zu Hammurabis Zeiten auf den Ebenen von Sumer und Akkad wandelte — die Antwort würde in allen Fällen einstimmig lauten: das sind Zauberer und ihre Mittel sind Zauberdinge und ihre Handlungen sind Zauberhandlungen[2]." Der so geschilderte primitive Mensch, von dem der Israelit sich nicht unterscheide,

P. Humbert, Psaumes et Sortilèges. Rev. de Théol. et de Phil. 1923, S. 73—80; ebendaselbst 1927, S. 210—240. L. Aubert, Les Psaumes dans le culte d'Israel; Ad. Lods, Recherches récentes sur le livre des Psaumes. Rev. d'hist. des religions 91, S. 15—34, über Ms. Psalmenstudien I handelt daselbst S. 20—24; mein Aufsatz: „Eine neue Deutung der Feinde in den individuellen Klagepsalmen. Theol. u. Glaube 1927, S. 524—538.

[1] a. a. O. S. 78, 157.

[2] a. a. O. S. 29. Die ungewöhnliche Konstruktion und Länge des Satzes erklärt sich wohl daraus, daß M. als Ausländer sein Werk in deutscher Sprache geschrieben hat; vgl. die Bemerkung Humberts: „La langue Allemande y est bien un peu malmenée", a. a. O. S. 73.

erscheint in der Beweisführung Mowinckels bald mehr, bald weniger aufdringlich. Insofern dabei die bekannten evolutionistischen Ideen über Religion im allgemeinen und speziell über alttestamentliche Religion mitsprechen, gilt das früher Gesagte. Es ist nur noch festzustellen, daß der primitive Mensch, wie ihn Mowinckel sich vorstellt, nirgends existiert. Hempel weist treffend darauf hin, daß ein genaues Studium viel größere Mannigfaltigkeit zeige, daß es einen primitiven Menschen jener Schablone nicht gebe[1]. Tatsächlich läßt sich trotz der Verbreitung des Zauberglaubens doch nicht behaupten, daß zunächst die Naturvölker immer und überall Krankheit und Unglück als Wirkung der Zauberei betrachten. So riefen die Ureinwohner von Guatemala im Falle der Krankheit eines Vornehmen die Ärzte zusammen, welche die von ihrem Lande in Fülle gebotenen Heilmittel gut kannten oder benutzten; erst wenn die Erkrankung sich als schwerer herausstellte, nahm man seine Zuflucht zu Opfern und Zaubereien[2]. Die Betonung der gewaltigen Bedeutung des Zauber- und Dämonenglaubens bei den Babyloniern ist vollauf berechtigt. Unheil und Mißgeschick werden außerordentlich häufig nicht bloß als dämonische Wirkungen betrachtet, sondern gelten selbst als Dämonen. Aber die von Mowinckel behauptete Ausschließlichkeit fehlt auch hier. Setzte doch die Entwicklung der von der Beschwörung unabhängigen medizinischen Wissenschaft schon früh ein[3]. Nicht einmal in den Beschwörungstexten findet die absolute Gleichung: Feinde = Zauberer und Dämonen ihre Bestätigung; denn mitunter werden die einen neben den anderen aufgeführt. Unrechtes Reden, Verfolgen, Gewalttat werden in den Fragen des Priesters von Spuk und Zauberei unterschieden, neben dämonischen Werken der Bezauberung werden böse Machenschaften aufgezählt[4]. Die Fluchformeln der Kudurrussteine lehren überdies, daß die Babylonier die Übel häufig auf die Götter selbst zurückführten; die Verwünschungen gegen den Vernichter der Steine erwarten fast ausschließlich von den Göttern die Sendung der Strafe; Dämonen werden kaum erwähnt[5].

Der von Mowinckel aufgestellten Forderung, daß man sich in die Weltanschauung und Denkweise der primitiven Menschen liebevoll versenken müsse, um die in Frage kommenden Psalmen richtig beurteilen zu können,

[1] a. a. O. S. 21.

[2] Cathrein a. a. O. I, S. 179.

[3] Meißner a. a. O. S. 283 ff.

[4] Siehe Ungnad a. a. O. S. 245, 248, 270, 271 284.

[5] Fr. Steinmetzer, Babylonische Parallelen zu den Fluchpsalmen. Bibl. Zeitschr. X, S. 133—142; 363—369.

kommt also keine Bedeutung zu. Denn nach dem vorher Bemerkten wird die Zauberei und Dämonenfurcht, was Umfang und Einfluß anbetrifft, von ihm übertrieben. Was aber das Wichtigste ist, für Israel postuliert er eine primitive Auffassung besagter Art, obwohl die doch erst durch positive Gründe zu erweisen ist. An den verschiedensten Stellen der Arbeit werden diese Postulate in fast ermüdender Weise als Bekräftigung der Einzelausführungen wiederholt, bilden für diese also gewissermaßen den Rahmen, in den sie eingespannt sind.

Unleugbar erscheint jedoch Mowinckels Position auf den ersten Blick in günstigem Lichte durch den Ausgangspunkt, den er nimmt. Er bezieht sich recht wirkungsvoll auf die Beobachtung, daß das Auftreten der Feinde in den individuellen Klagepsalmen wenig konkret ist, daß sie der bestimmten Charakteristika entbehren, die man sonst bei gewöhnlichen Feinden der einzelnen wahrzunehmen pflegt. Er vermag geltend zu machen, daß die übliche Annahme, die Klagen seien der Widerhall der tiefgehenden Spaltungen in der jüdischen Gesellschaft, des Kampfes zwischen reich und arm, zwischen Skeptikern und Weltmenschen einerseits und den Frommen und Religiösen anderseits, nicht befriedige. Wenngleich von ihm nicht berücksichtigt wird, daß schon seit Amos die genannten Gegensätze tief Wurzel gefaßt hatten[1] und somit bei der Erklärung dieser Psalmen nicht auszuschalten sind, so hat er doch darin recht, daß das Treiben der Feinde nicht unbesehens auf jenen Generalnenner gebracht werden kann. Trotzdem kann die bestehende Schwierigkeit, welche die Psalmenexegese vor sich sieht, nur zur Annahme von Zauberern bzw. Dämonen führen, falls Momente dahin weisen, denen ein positiver Charakter innewohnt. Dieser Grundsatz würde auch dann noch zutreffen, wenn nicht neuerdings H. Schmidt und E. Teichmann auf die Rolle aufmerksam gemacht hätten, welche unverkennbar die Sprache des Rechtswesens in den Feindespsalmen spielt[2]. Mir obliegt im Rahmen dieser Arbeit die Aufgabe, die Einzelgründe zu prüfen, die Mowinckel veranlaßten, in den Feinden gerade Zauberer und Dämonen zu sehen; das Feindesproblem allseitig zu behandeln, würde eine eigene Abhandlung notwendig machen.

[1] Am. 2, 6 f.; 4, 1; 5, 12. Vgl. über die Gegensätze im jüdischen Volk R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel III, 2. Stuttgart 1929, S. 702 ff.

[2] H. Schmidt, Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament. Gießen 1928. (Beih. z. Zeitschr. f. d. altt. Wissenschaft 49.), E. K. Teichmann, Das Problem der „Feinde" im Psalter. Gießen 1925 (Dissertation, Maschinenschrift). G. Marschall, Die Gottlosen des ersten Psalmenbuches. Münster i. W. 1929 kam mir erst während der Drucklegung meiner Arbeit zu Gesicht und kann daher nur genannt werden.

Unser Autor meint, einen bestimmten Terminus für Zauber und Zauberer nachweisen zu können, er beruft sich auf eine innere Analyse der Klagepsalmen und zieht die babylonischen Psalmen als Analogie heran.

Sind es etwa die sonstigen Bezeichnungen für Zauberer im Alten Testament[1], die Mowinckel in den Psalmen findet? Nein, sie kommen ebensowenig vor, wie die Seirim und Schedim als Namen für die Gegner auftreten. Ihm ist ein anderer, allerdings dem Psalter sehr geläufiger Ausdruck aufgefallen, den er auf Zauberer deutet: פֹּעֲלֵי אָוֶן[2]. Wenn man immer wieder die tendenziöse Übersetzung „Aunmänner" liest, könnte einem fast eingehämmert werden, daß die angenommene Bedeutung sprachlich festgestellt sei. Mowinckel sagt aber ausdrücklich, daß die von ihm als richtig angenommene Übersetzung nicht auf rein sprachlichem Wege gefunden würde und auch nicht gefunden werden könne, sondern daß man „Primitivologe" sein müsse, um sie zu entdecken. Als solcher wisse man, daß die Zauberei dem alten Orientalen die größte Gefahr des Lebens gewesen sei. Diese Voraussetzung gestattet ihm dann, folgende Entwicklung des Begriffes אָוֶן zu geben: es bedeutete zuerst Zauberei, werde auf einer späteren Kulturstufe Bezeichnung für Sünde, Frevel und dergleichen. Er empfindet mitunter freilich selbst das Fragliche seiner Deduktion; denn er bemerkt, daß „Frevel" oder „Sünde" an vielen Stellen recht gut passe, daß es an anderen nicht mehr Zauberei bedeute, daß man aber nachempfinden müsse, wieviel von der alten Bedeutung in der Seele des Schreibenden noch haften geblieben sei[3]. Man wird nun bei dieser Unsicherheit vom Standpunkt Mowinckels selbst aus fragen, nach welchem Kriterium er denn bei Isaias, Michäas, Job — denn auch in diesen Büchern kommt אָוֶן vor[4] — oder in den Psalmen sogar die

[1] Siehe oben S. 18 f. Wenn M. in יְתַלְחֲשׁוּ. Ps. 41, 8, das dem Stamme nach zu לָחַשׁ = durch Zischeln bewirkte Schlangenbeschwörung gehört, eine Zauberhandlung sehen will, so bietet zunächst der Psalm selbst keinen Anhaltspunkt dafür. Denn die Hasser stecken heimlich die Köpfe zusammen in der Freude über ein schon vorhandenes Leid. Dann kommt das Verbum nur noch einmal im A. T. vor, nämlich partizipial in II. Sam. 12, 19; es heißt hier, daß die Diener Davids einander „zuflüstern", als sie dem König den Tod seines Kindes nicht sofort mitteilen wollen. An dieser Stelle kann das Wort nur „zuflüstern" bedeuten. Derselbe Sinn paßt in den Zusammenhang von Ps. 41. Darüber Teichmann a. a. O. S. 44.

[2] Pss. 5, 6; 6, 9; 14, 4; 28, 3; 36, 13; 53, 5; 64, 3; 92, 8. 10; 94, 4. 16; 101, 8; 125, 5; 141, 4. 9; außerdem Is. 31, 2; Os. 6, 8; Job 34, 8. 22.

[3] Die von ihm angenommene sprachliche Entwicklung, daß אָוֶן und אוֹן durch Begriffsspaltung des ursprünglichen אוֹן = Kraft entstanden sei, basiert lediglich auf seiner Anschauung vom primitiven Menschen. S. 31.

[4] Vgl. Is. 10, 1; 32, 6; Mich. 2, 1; Job 22, 15; 31, 3.

eine oder andere Entwicklungsstufe konstatieren will. Er hätte nicht übersehen dürfen, daß z. B. in Ps. 101, 8 פֹּעֲלֵי אָוֶן eine zusammenfassende Benennung der vorher im einzelnen aufgezählten Übeltäter ist, daß damit in Ps. 53, 5 Ungläubige und Gottfeindliche gemeint sind. Es findet sich überhaupt im Alten Testament keine einzige Stelle, wo אָוֶן aus sprachlichen Gesichtspunkten heraus der Sinn „Zauberei" zuerkannt werden muß. Auch Num. 23, 21, worauf Mowinckel mit Nachdruck verweist, gehört nicht dahin. Er meint nämlich, V. 21: „Nicht erblickt man אָוֶן in Jakob, nicht sieht man עָמָל in Israel" erhalte seine Erklärung durch v. 23, wo es heißt: „Denn nicht haftet נַחַשׁ an Jakob und nicht קֶסֶם an Israel." Aber V. 23 spricht gar nicht von dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von נַחַשׁ und קֶסֶם — in dem Falle müßte אֵין statt לֹא gebraucht werden —, sondern es wird die Wirkungslosigkeit beider an Israel betont; also ist gar keine Synonymität mit V. 21 festzustellen. אָוֶן und עָמָל sind hier vielmehr ebenso allgemein gedacht wie in Ps. 90, 10: „Unser Leben währt siebzig Jahre, und wenn es hoch kommt, achtzig, und ihr Stolz ist עָמָל und אָוֶן[1]. אָוֶן kann allerhand Frevel in sich begreifen; Mowinckel faßt das Wort viel zu eng, ihm wird das Wort, wie Sellin bemerkt, zur Hydra, die alles verschlingt[2]. Das a priori der Annahme, אָוֶן bedeute ursprünglich „unpersönliche Kraft" (Mana), erzeugt eben diese Hydra.

Das Fehlen der sonst gebräuchlichen Namen für Zauberer und Dämonen ist der These Mowinckels betreffs der individuellen Klagepsalmen nicht günstig. Da es aber an sich denkbar wäre, daß gerade poetische Texte das פֹּעֲלֵי אָוֶן und dessen Synonyme[3] enger gefaßt und die üblichen Bezeichnungen vermieden hätten, so kommt alles darauf an, ob sachliche, dem Inhalt der Psalmen entnommene Momente und Gründe gebieterisch dazu nötigen, unter den Feinden und Gegnern Zauberer oder sogar Dämonen zu verstehen. Man muß zugeben, daß Mowinckel trotz Hineinspielenlassens seiner Allgemeinvoraussetzungen sich nicht verhehlt, wie sehr er durch Einzeldarlegungen in dieser Richtung die eingenommene Position zu stützen hat; darum ruht hier auch der Schwerpunkt der Auseinandersetzung mit ihm. Seine Beweisführung gipfelt in dem Versuche darzutun, daß in den biblischen Psalmen eine enge Beziehung bestehe zwischen der Krankheit und den Leiden des Beters einerseits und dem

[1] Siehe Teichmann a. a. O. S. 41.

[2] In Theol. d. Gegenwart 16, S. 132 ff.

[3] M. nennt als solche עֹרְרִים, נֹכְרִים, רֹדְפִים; שֹׂנְאִים, אֹיְבִים; vgl. u. a. Pss. 35, 3. 15; 38, 20; 42, 11.

Treiben der Feinde andererseits. Diese Beziehung faßt er so auf, daß die פֹּעֲלֵי אָוֶן und die Feinde überhaupt die Krankheit durch Zauberei verursacht haben, oder daß, wenn auch seltener, die Dämonen selbst die Urheber sind. Auf welchem Wege kommt er zu der Folgerung? Nun, er beobachtet, daß die Kranken oder sonstige Not leidenden Beter um Befreiung von den Feinden flehen, obwohl man eher eine Bitte um Erlösung von der Krankheit oder den Leiden erwarten sollte. Mit Recht betont er den Zusammenhang zwischen dem Reden und Tun der Feinde und deren Unglück; aber er hält sich in diesem Punkte weder von Übertreibung noch von großer Einseitigkeit frei. Denn zunächst wird von ihm nicht berücksichtigt, daß doch manchmal direkt um Gesundung gebetet wird. Ich berufe mich hierfür auf die Pss. 6, 3; 13, 4; 30, 3. 9. 10; 39, 11; 41, 5. 11; 143, 11; mit diesen gehören zusammen die Gebete um Bewahrung vor dem Tod, vor dem Dahingerafftwerden: Pss. 26, 9; 28, 1. 3; 102, 24 f.; 138, 3; 141, 8. Mag mitunter nebenher auch auf die Feinde Bezug genommen werden: der Blick auf Krankheit und Not ist in den genannten Psalmen das Primäre. Und dort, wo die Feinde in den Vordergrund treten, ist die Kernfrage, welche nicht gestellt wird, doch die, ob die Feinde indirekt durch ihr ganzes Benehmen Anlaß zur Krankheit werden, oder ob diese unmittelbar etwa auf deren Zauberkünste zurückgeführt wird. Dazu klagen die Krankheitspsalmen häufiger über seelische Leiden als über körperliche Krankheit; in anderen Fällen erweist sich leibliches Übelbefinden als Begleiterscheinung oder Wirkung seelischer Not. Geradezu verhängnisvoll ist es, daß die in den Psalmen klar erkennbare Scheidung zwischen höhnenden und die Krankheit bewirkenden oder wenigstens mitbewirkenden Feinden bei Mowinckel kaum beachtet oder gewürdigt wird. Ich greife speziell diejenigen Feindespsalmen heraus, die von ihm als unerschütterliche Zeugen für die Richtigkeit seiner Auffassung betrachtet werden. So sieht er in Ps. 41 die Zauberer am Werk. Tatsächlich sagt die Klage, daß Gott selbst die Krankheit sandte; der Beter erklärt das Leid als Sündenfolge. Die Feinde spielen die Rolle der tertii gaudentes. Sie nehmen die Notlage des Armen zum Anlaß ihres Hohnes und des Wunsches, daß der Tod den Verhaßten dahinraffen möge. Mit schier unnachahmlicher Plastik sind ihre Reden, denen sich sogar der bisherige beste Freund anschließt, wiedergegeben: „Es ist eine heillose Sache, die er hat. Und der da liegt, steht nicht wieder auf.“ (V. 9.) Höhnende Zuschauer sind auch die Leute in Ps. 6, weil die Krankheit auf den Zorn und Grimm Gottes zurückgeht; das „sie sollen beschämt werden“ deutet auf die prahlerische Schadenfreude der Gegner

hin[1]. Mowinckel nimmt in den Pss. 35; 38; 42—43; 63; 109 und anderen Bezauberung als Krankheitsursache an, obwohl in diesen nicht gerade das Wort אָוֶן vorkommt. Da er von Ps. 38 erklärt, daß hier „undiskutierbar" ein Zusammenhang zwischen den Zauberkünsten der Feinde und der Krankheit vorliege[2], reicht es aus, diesen daraufhin näher anzusehen. Der Beter ist zweifelsohne ein körperlich Kranker (VV. 4—6); aber ebenso deutlich führt er selbst seine Krankheit auf Gott zurück, da er in V. 3 ausdrücklich sagt: „Deine Pfeile bohrten sich in mich hinein, und deine Hand liegt schwer auf mir." In seiner Not wenden sich die Freunde von ihm ab, die Feinde aber benutzen die Krankheit, um „zu erstarken" (V. 20), um dem lange verhaltenen Groll Ausdruck zu verleihen; viel ist von ihrem Lästern zu hören, nichts von zauberischem Tun. Ähnliches kommt überall und jederzeit im Leben vor, ohne daß man an Zaubereinflüsse denken wird. Es ist wirklich auffallend, daß Mowinckel, der den „Schlag Gottes" als Ursache von Krankheiten aus dem Alten Testament kennt[3], unter dem Banne seiner Zauberertheorie Ps. 38 so Gewalt antun konnte. Das Bekenntnis, vom Banne dieser Theorie auch in Einzelheiten nicht loskommen zu können, entschlüpft ihm in einer Bemerkung zu Ps. 22: „Wenn nun der Betende zugleich darüber klagt, daß er von den Feinden, die ihm nach dem Leben trachten, umgeben ist, so ist doch wohl klar, daß irgendeine Verbindung zwischen den Feinden und der Krankheit besteht; und wenn man etwas von der primitiven Denkweise versteht (sic!), so weiß man, daß diese Verbindung nach Ansicht der Primitiven die zwischen Ursache und Wirkung ist[4]." Es sind nach seiner Annahme die Gegner in diesem Psalm nicht etwa nur Zauberer, sondern sogar Dämonen. Ps. 22 läßt in der Tat nicht etwa Feinde auftreten, die nur spotten, sondern sie vergreifen sich tätlich an dem Unglücklichen. Unser Autor bemüht sich, seine Interpretation sogar durch Texteskonjekturen einleuchtender zu machen; das dunkle Wort כָּאֲרִי bzw. כָּאֲרוּ (V. 17)[5] verändert er zu אָסְרוּ. Die inhaltliche Schwierigkeit, daß doch wohl Dämonen nicht die Habe des Angefeindeten unter sich teilen, soll dadurch aus dem Wege geräumt werden, daß als Subjekt in V. 19 die Verwandten und Freunde hingestellt werden; sie hätten sich

[1] Merkwürdigerweise ist Sellin geneigt, bezüglich Ps. 6 Mowinckel zuzustimmen. Theol. d. Gegenwart a. a. O.

[2] a. a. O. S. 42.

[3] a. a. O. S. 78.

[4] a. a. O. S. 73 f.

[5] Vgl. die Rechtfertigung des כָּאֲרִי durch A. Schulz, Das Rätsel von Ps. 22, 17 b. Theol. u. Glaube 1929, 2, S. 198—204.

angeschickt, im richtigen Augenblick des Nachlasses habhaft zu werden. In Wirklichkeit ist jedoch der Zusammenhang so: die, welche die Kleider teilen und über den Rock das Los werfen, sind die Bedränger des Hilflosen, gierige Raubgesellen, die Machtlosigkeit und Ende des Gequälten kommen sehen. Anscheinend rüsten sie sich schon zur Exekution[1]. In Ps. 22 durfte nicht übersehen werden, daß wenigstens indirekt Gott die Ursache der Not genannt wird; denn der Beter klagt, daß Gott ihn verlassen habe (V. 2). Oft genug wird Gott direkt als die Ursache angegeben; das trifft nicht nur in den schon behandelten Pss. 6; 38; 41 zu, sondern ebenso in 13, 14; 32, 4; 39, 10 ff.; 51, 10; 69, 27; 71, 20; 88, 8; 102, 11. 24; 118, 18. Mowinckel weiß das, aber er ist fast blind dafür, wie die so offenkundig hervortretende Allursächlichkeit Jahves gegen ihn spricht. Seine Tendenz verleitet ihn in dieser Beziehung gelegentlich zu Ungeheuerlichkeiten in der Auslegung von Stellen des Alten Testamentes überhaupt. Zu den Worten Jobs 19, 22: „Warum verfolgt ihr mich wie אֵל", sagt er nämlich: „Dem ganzen Bau des Verses nach muß als zweites Vergleichsglied ein Wesen genannt werden, für welches es charakteristisch ist, daß es die Menschen verfolgt[2]." Diese Deutung gibt er, obwohl vorher andauernd von den Schlägen Jahves die Rede ist und es unmittelbar vorher in V. 21 heißt: „Die Hand Gottes hat mich getroffen." Mit dem Sinn dieses Jobverses begegnet sich Ps. 39, der alles Seelenleid, was die Gegner wirken, als Gottes Strafe bezeichnet (V. 11 f.). Nicht immer freilich vermag Mowinckel die Augen vor der Betonung der von Gott erfolgten Verursachung der Leiden zu verschließen. Die Verlegenheit, in welche er dann ob seiner eigenen Voraussetzungen gerät, veranlaßt ihn nicht etwa zur Überprüfung letzterer, sondern im Einzelfall sprengt er willkürlich ihre Ketten, ohne zu bedenken, daß er dadurch das Fundament untergräbt, auf dem sein Bau ruht. Bezeichnend dafür ist die Bemerkung, daß auf den religiös höchststehenden Stufen des Jahvismus vielleicht Jahve als der letzte Urheber des Unglückes betrachtet werde. Im Widerspruch dazu sagt er in gleichem Zuge, der Kranke, dessen Gewissen „etwas mehr ethisch orientiert" gewesen sei, habe Zauberei als Erklärungsgrund gesucht[3].

[1] Siehe R. Kittel, Die Psalmen. Leipzig 1914, S. 92 und Baethgen a. a. O. S. 65. Einer Exekution würden die beiden Verben כָּאֲרוּ = sie haben gebunden und יְסַפְּחוּ = sie haben ausgereckt entsprochen, die nach Wutz für כָּאֲרוּ und אֶסְפֹּר (V. 17 f.) zu lesen sind. Fr. Wutz, Alte hebräische Stämme im Psalmentext der Septuaginta, Bibl. Zeitschr. 17, 1/2, S. 1—28, S. 22.

[2] a. a. O. S. 174.

[3] a. a. O. S. 79.

Bei den Klageliedern, die aus seelischem Weh hervorquellen, kann ich mich kurz fassen. Ungezwungene Betrachtung wird bei diesen nicht einmal mit dem Gedanken spielen, Spuren von Zauber- und Dämonenfurcht zu finden. Wenn in Ps. 94 der Leidende klagt: „Wäre Jahve nicht mein Helfer, dann wohnte meine Seele längst in der Unterwelt“ (V. 17), so ist der ihn drückende Schmerz Seelenleid, das durch die Ränke der Gegner hervorgerufen ist; denn in V. 19 heißt es: „Bei der Menge meiner (sorgenden) Gedanken haben deine Tröstungen mich erfreut.“ Nach V. 20 zu urteilen, bestehen die Umtriebe der Feinde in Rechtsverdrehung. In Ps. 141 sind die פֹּעֲלֵי אָוֶן Menschen, die den Beter zu ihren Schlechtigkeiten verführen wollen, aber er verweigert den Anteil an ihren „Leckerbissen“ (V. 4), darum flieht er ihre Nachstellungen. Ps. 59 gehört auch in diesen Zusammenhang. Jedes Anzeichen für Krankheit des Beters fehlt. Die hier hervortretenden Feinde, deren Gebaren als äußerst geräuschvoll geschildert wird, schrecken vor keiner Gewalttat und Verleumdung gegenüber ihrem Opfer zurück. Weil das Aufsehen erregende Heulen und Schreien, das immer wieder erwähnt wird, Zauberern nicht eigne, meint Mowinckel, die Gegner seien hier Dämonen, eine Annahme, die er ja auch bei Ps. 22 machte. Den Beweis dafür gestaltet er sich merkwürdig leicht; er beruft sich nämlich darauf, daß die Feinde als bellende, umherstreifende Hunde bezeichnet werden. Diese Darstellung passe nur auf schädliche Geister. Denn auch von dem babylonischen Dämon Alu werde gesagt, daß er wie ein Hund durch die Straßen schlendere. Der Hinweis ist jedoch völlig wertlos. Denn der Vergleich mit einem frei herumlaufenden Hund ist für den Orient so naheliegend, daß man sich über seine ganz allgemeine Verwendung nicht wundern darf. So wird dem Babylonier, der die Grenze verrückt, angewünscht: „Wie ein Hund möge er übernachten auf der Straße seiner Ortschaft[1].“ Im übrigen kennen die babylonischen Texte kein lautes, lärmendes Wesen der Dämonen. Unbemerkt kommen diese aus der Steppe, sind böse „Lauerer“, sie huschen durch die Tür hinein „wie eine Schlange“, „Keine Tür hemmt sie, kein Riegel hält sie zurück“, „durch das Zapfloch wehen sie wie ein Wind[2].“

Die letzten Bemerkungen greifen schon über das Alte Testament hinaus und führen zur Prüfung der Behauptung Mowinckels, daß die babylonischen Texte seine Deutung der biblischen individuellen Klage-

[1] Steinmetzer a. a. O. S. 135.
[2] Ungnad a. a. O. S. 276, 281, 286, 287.

psalmen stützten und bekräftigten. Zunächst vermißt man bei ihm die klar gestellte Frage: welche Texte des babylonischen Schrifttums kommen in erster Linie in Betracht? Wer sich nämlich nach Analogien für die biblischen Psalmen in der babylonischen Literatur umsieht, darf nicht die Hymnen und Gebete, die in mancher Beziehung mit jenen Ähnlichkeit haben, übergehen. Mowinckel hätte also nicht unterlassen dürfen festzustellen, ob auch die Hymnen und Gebete, wenn sie von Feinden sprechen, darunter Dämonen und Zauberer verstehen. Aber an dieser Unterscheidung wird er durch seine unrichtige Auffassung von dem Begriff „Babylonische Psalmen" gehindert. Weil die Texte der religiösen Lyrik in Verbindung mit den Beschwörungstexten überliefert sind, hält er sie für eine innere Einheit. In Wirklichkeit ist aber die Verbindung nur eine äußere, sekundäre; die Hymnen sind den Zaubertexten beigefügt, weil sie im Kultus einen heiligen und ehrwürdigen Charakter erhalten hatten und so als die wirksamsten Anrufungen der Götter gegen die Zauberei gebraucht wurden[1]. Die innere Verschiedenheit ist fast allen aufgefallen, die sich mit der babylonischen Lyrik beschäftigt haben, selbst denen, die für eine Entwicklung derselben aus den Beschwörungsformeln eintreten[2]. Nun kennen diese Texte aus der religiösen Lyrik Feinde und Gegner, bei denen schlechterdings nicht an Dämonen und Zauberer zu denken ist. Als Beweis führe ich einige Hymnenverse an:

„O Schamasch, aus deinem Netz entkommt kein Frevler, aus deiner Schlinge entrinnt kein Böser.
Wer den Eidschwur verletzt, den strafst du eilends.
Wer das Heilige nicht fürchtet, kann dir nicht entkommen.
Ausgebreitet ist dein weites Netz für den Übeltäter, der zum Weibe seines Genossen seine Augen erhebt."

Von Nebo heißt es:

„Wer Böses plant, den unterwirfst du.
Den grimmen Feind machst du dem Staube gleich[3]."

[1] Frd. Stummer, Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen. Paderborn 1922 (Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altert. XI, 1/2.), S. 4 ff. und meine Dissertation S. 28 ff. (Auszug S. 2.)

[2] Vgl. H. Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl. Leipzig 1905 (Der Alte Orient VII, 3.), S. 7.

[3] Ungnad a. a. O. S. 45 und J. Pinckert, Hymnen und Gebete an Nebo. Leipzig 1907 (Leipziger semitist. Studien III, 4.), Rücks. Z. 2.

Besonders beachtenswert ist ein babylonischer Unschuldspsalm, in welchem der über das Unglück höhnende Feind von dem als Dämon gekennzeichneten Peiniger, der es verursacht hat, unmißverständlich unterschieden wird. Der Leidende — es ist ein König — klagt:

„Mein Land sprach, wie ist er zuschanden geworden.
Mein Feind hörte es, und es erstrahlte sein Antlitz[1].“

Der Vorwurf, daß die sozusagen gegebenen Analogien aus der babylonischen Lyrik Mowinckel entgehen, bedeutet nicht eine Ablehnung seines Verfahrens, die Beschwörungstexte heranzuziehen. Vielmehr, wenn man sich mit seinen Aufstellungen kritisch befaßt, müßte man, ohne von ihm darauf gestoßen zu werden, zu einem Vergleich schreiten. Denn die babylonischen Beschwörungen zeigen, welchen Charakters solche Texte sind, die von der Abwehr dämonischen Zaubers handeln. Wie sich ergeben wird, ist ihre Auswertung durch Mowinckel mangelhaft; diese Mangelhaftigkeit ist letzten Endes dadurch bedingt, daß sie ihm von vornherein als Analogien gelten. Es geht hier aber lediglich um die Feststellung, ob sie Analogien sind. Bringt etwa ihre Konfrontierung mit den individuellen biblischen Klagepsalmen doch das Resultat, das aus einer Analyse der alttestamentlichen Stücke und ihrer Terminologie nicht zu gewinnen war: die Feinde sind Zauberer oder sogar Dämonen?

Dämonen und Zauberer erscheinen sowohl in den Beschwörungen als auch in den Klagen über Krankheit und Ungemach, die in die lyrischen Texte eingestreut sind, als solche genannt; wir kennen ja daraus Einzelnamen der schlimmen Geister. Der Zauberer tritt in seiner eigentlichen Bezeichnung Kaššapu auf; oft steht sein weibliches Gegenstück, die Zauberin (Kaššaptu) neben ihm. Fast häufiger wird sie erwähnt, heißt die Feindin des Menschen[2]. Ihr Treiben erfährt z. B. folgende Schilderung: „Dem schönen Manne raubte sie seine Kraft, dem schönen Weibe nahm sie ihre Frucht. Sie blickte den Mann an und raubte seine Kraft, sie blickte das Weib an und nahm ihre Frucht[3].“ Mowinckel ist es offenbar ganz entgangen, daß unter den פֹּעֲלֵי אָוֶן und den Feinden der biblischen Psalmen überhaupt niemals Frauen ein Anteil an dem bösen Treiben zugerechnet wird. Wenn dort wirklich Vertreter der Zauberei tätig wären, so dürfte nach Analogie der babylonischen Texte die

[1] Ungnad a. a. O. S. 227 ff.
[2] Ungnad a. a. O. S. 245 f.
[3] Ungnad a. a. O. S. 249.

Zauberin nicht fehlen. Sie würde auch deshalb nicht fehlen, weil das Alte Testament selbst in seinen Verboten der Zauberei es nicht unterläßt, besonders auf die weiblichen Vertreterinnen hinzuweisen. Ex. 22, 17 befiehlt: „Die Zauberin sollst du nicht mit Lebensunterhalt versorgen", ein Gebot, das wohl mit Rücksicht darauf erlassen wurde, daß sich allerhand Gauklerinnen zu den Israeliten ins Lager begaben[1]. Nach vorstehenden Stellen sind in den babylonischen Beschwörungstexten Zauberinnen, Zauberer und Dämonen die primären Ursachen von Krankheiten und Leiden. Die Dämonen stürzen „groß und klein" in Jammer, „Mann und Weib" binden sie und erfüllen sie mit Wehgeschrei. Die schlimmen Geister haben dem Unglücklichen die Glieder aufgelöst, sind in das Haus eingedrungen. Ganz unmißverständlich erweist sich folgende Stelle:

„Ein Leidensdämon hat sich dem Haupt des Menschen genaht,
Ein böser Geist hat sich seiner Hüfte genaht."

Treten Dämonen in der Mehrzahl auf, dann heißt es:

„Dem dahinwandelnden Menschen haben sie sich genaht,
Schmerzvolles Leiden haben sie ihm in den Leib gelegt."
„Dieser Bann ist in seinem Leibe entstanden,
Bösen Geifer haben sie ihm in den Leib gelegt[2]."

Das müßte nun doch eigenartig liegen, wenn die biblischen Klagepsalmen, die in ihren Elendsschilderungen enge Berührungen mit babylonischen Texten aufweisen, sich stets hinsichtlich der Zauberer und Dämonen einer viel dunkleren Ausdrucksweise bedienten und doch dasselbe meinten! Das krampfhafte Bemühen, sie trotzdem miteinander in Parallele zu setzen, verleitet Mowinckel zu ganz unlogischen Behauptungen, zu einer Beweisführung, die keine ist. Man vermag nicht anders zu urteilen, wenn man bei ihm zu Ps. 30 die Bemerkung liest: „Der Beter ist krank gewesen, jetzt aber wieder geheilt. Dadurch hat Jahve verhindert, daß seine Feinde über ihn triumphierten. Ein Triumph der Feinde könnte sein Tod doch nur dann sein, wenn jene ihn früher hätten herbeiführen wollen. Die Feinde sind somit als Urheber der Krank-

[1] Vgl. W. Caspari, Flachhiebe gegen das Alte Testament, Der Geisteskampf der Gegenwart 60, 12, S. 265—272, S. 268. Bei den meisten Völkern gilt das Weib in erster Linie als der Zauberei kundig. Siehe E. Westermarck, Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. Leipzig 1907 I, S. 546.

[2] Ungnad a. a. O. S. 273, 276, 279, 285 und ähnlich passim.

heit und als Zauberer vorgestellt[1]." Als ob die Feinde nicht triumphieren könnten, wenn der Tod aus Ursachen eintrat, deren Wirken nicht in ihrer Macht lag! Der folgende Psalm (31) hätte zeigen sollen, daß ein Triumph der Feinde möglich war, obwohl man hier offensichtlich nicht an Zaubereinflüsse, die von ihnen ausgingen, denken kann. Gerade in Ps. 31 müßte man bei der ausführlichen Krankheitsschilderung eine ähnliche Bezugnahme auf Zauberer und Dämonen erwarten, wenn betreffs der Krankheitsursache gleiche Vorstellungen wie in Babylonien zugrunde lägen. Aber man hört nur, daß die Feinde höhnisch und frohlockend reden, daß sie es wagen können, ihre Macht geltend zu machen. Daher die Klage (V. 12): „Zur Schmach bin ich meinen Gegnern geworden, zur Last selbst meinen Nachbarn." Daher in Ps. 39 die Furcht vor dem Schimpf, der von den „Toren" droht, obwohl das Leiden hier wie in den früher zitierten Stellen als Gottes Schickung angesehen wird. Ps. 35 führt über solche Bedränger lebhafte Klage, denen der Leidende in ihrer eigenen Krankheit Hilfe zuteil werden ließ. Auch sonst ist die Beschreibung der Hasser oft nicht so farblos, wie Mowinckel glauben machen will. In den Pss. 10 und 55 treten sie als Bedrücker der Hilflosen, als soziale Schädlinge auf; Ps. 55, 14 schildert sogar anschaulich und mit tiefer Empfindung, wie sich der bisherige traute Freund ihnen zugesellt hat. Mowinckel verschließt sich vollständig der Tatsache, daß den babylonischen Beschwörungstexten ähnliche Ausführungen fehlen, wenn sie von Zauberern und Dämonen sprechen. Vergebens spähen wir nach Stellen, wo etwa stände, daß sich die Dämonen und ihre Helfer gegenseitig belügen wie die Bösen in Ps. 12, 3, daß ihr Treiben mit dem allgemeinen Verderben begründet wird wie in Ps. 14, daß Zischreden, Zähneknirschen, Zusammenrottungen sie kennzeichnen, daß ihnen Hohnreden und Formulierung nichtswürdiger Pläne und Hoffnungen in den Mund gelegt werden wie in den Pss. 31, 14; 35, 16; 41, 6—10. Daß es Menschen sind, die mit ihren natürlichen Mitteln zu schaden suchen, bringt Ps. 56 zum Ausdruck, indem der Beter zweimal sagt: „Was wird ein Mensch mir antun?" (VV. 4. 12).

Noch in anderer Hinsicht sprechen die babylonischen Texte gegen Mowinckel, wenn man nur mit ihrer Verwertung vollen Ernst macht. Ich denke an die in ihnen oft wiederkehrende Erwähnung symbolischer Handlungen; mit dem Wort erscheint die Handlung verbunden. Wie es ein häufig von den Zauberern angewandtes Mittel war, daß sie Bildnisse

[1] a. a. O. S. 130.

ihres Opfers machten[1], so fertigte man noch öfter bei der Reinigung von Zauberei Bilder der Dämonen, Zauberer und Zauberinnen an. Gewöhnlich wurden sie vom Bezauberten verbrannt; es war also eine Verbrennung des Übeltäters in effigie. Folgende Texte spielen auf diese Handlungen an: „Ich erhebe die Fackel, verbrenne ihre Bildnisse, die Bildnisse des Unholds, des Trutzgeistes, des Lauerers, des Gespenstes, der Labartu, des Labazu, des Achazu, des Nachtdämons, der Nachthexe und alles Bösen, das die Menschheit packt; schmelzet, fließet, zergeht." — „Von einer Hexe habe ich ein Bildnis hergestellt." — „Die Bilder von sieben und abermals sieben Zauberinnen habe ich dem Feuergott anvertraut, im Wanderofen werde ich sie verbrennen." Auf diese Zeremonien gehen auch die Bitten an den Feuergott: „Verbrenne meinen Zauberer und meine Zauberin!" — „Feuergott, versenge Zauberer und Zauberin, Feuergott, verbrenne Zauberer und Zauberin[2]." Auch Mowinckel kennt selbstverständlich die Herstellung von Bildern bei den babylonischen Beschwörungen und bemerkt, daß er diesen Brauch in Israel nicht finde. Die in Babylon regelmäßig vorgenommene Zeremonie, die ebenfalls in Ägypten angewandt wurde[3], könnte ja mit der Ablehnung der Beschwörungen heidnischer Art in Israel trotz vorhandenen Dämonenglaubens gewichen sein; aber ähnliche Riten oder wenigstens Hinweise auf Manipulationen der Zauberer, den Verursachern des Unglückes, müßten sich feststellen lassen, wenn die individuellen Klagepsalmen im Alten Testament die Funktion von Beschwörungen erfüllt hätten. Statt nun diesen wichtigen gegenüber Babylon bestehenden Unterschied für die Nachprüfung seiner Aufstellungen zu berücksichtigen, begnügt sich Mowinckel mit der einfachen Erklärung, daß wir von der Sitte in Israel nichts wüßten. Die Lücke in unserem Wissen wiegt nun um so schwerer, weil in den Psalmen ebensowenig auf andere Zeremonien Bezug genommen wird, welche die babylonischen Beschwörungstexte als Sinnbilder der entweichenden Bezauberung kennen; es seien genannt das Abschälen von Zwiebeln, Abreißen von Datteln, Zerrupfen von Blüten, Zerrupfen von Schaf- und Ziegenfellen und Verbrennung dieser Gegenstände[4]. Einiges von den letztgenannten Dingen will Mowinckel doch in den Psalmen aufspüren; es fehlt ihm nicht das Empfinden dafür, was sie für seine These bedeuten. Daher rühren seine angestrengten Bemühungen,

[1] Vgl. Ungnad a. a. O. S. 246, 252, 253.
[2] Ungnad a. a. O. S. 245, 246, 249, 253.
[3] Roeder a. a. O. S. 102, 107, 109, 112.
[4] Ungnad a. a. O. S. 269ff.

aus verschiedenen in den Psalmen und anderen Büchern gebrauchten Bildern und Redewendungen auf Zauberpraktiken zu schließen. So sieht er ebenso wie Oesterly[1] in der Erwähnung des Netzes einen Hinweis auf ein Zaubermittel. Aber Ps. 91, 3 verrät zu deutlich, daß hier ein Bild vorliegt, indem er vom Netz des „Vogelstellers" spricht. Unter Bezugnahme auf die Pss. 37, 14; 64, 4 sagt auch Hempel, daß die Handlungen der Feinde mit aller Klarheit bildlich gemeint, von der Jagd und vom Kriege hergenommen seien[2]. Es ist nun richtig, daß das Netz auch in babylonischen Texten vorkommt, aber mehr als Vergleichsmittel. Von dem durch Zauberer angeblich hervorgerufenen Schlaf wird gesagt, daß er wie eine „Vogelschlinge" den Mann niederwirft, wie ein „Netz" den Helden bedeckt, wie ein „Fallstrick" den Fürsten fängt, wie ein „Fangnetz" den Starken bedeckt; die Zauberinnen werfen auf den Gassen ihr Netz aus[3]. Man kann doch nicht im Ernst behaupten, das Netz könne nur ein Zaubermittel sein oder ein Bild, das nur für das Treiben der Zauberer passe. Es kann sowohl für ihre Ränke als auch für hinterlistige Machenschaften irgend welcher Feinde als sinnbildlicher Ausdruck gewählt werden, z. B. Jer. 18, 22. Von Jahve selbst heißt es in der hochpoetischen Stelle Is. 8, 14: „Er wird zum Netz und zum Fangstrick den Bewohnern Jerusalems." Es läßt sich nicht mehr von ernsthafter Beweisführung reden, wenn in Ps. 57, 7: „Sie legten meinen Füßen eine Schlinge . . . sie gruben eine Grube vor mir und fielen selbst hinein" ein kultischer Brauch zugrunde liegen soll. Mowinckel allerdings schließt dann weiter: „So erlebte der Kranke schon im Kulte, wie seine Feinde ideell überwunden und bestraft wurden[4]." Warum diese Folgerung? Wie erwähnt, hält er die individuellen Klagelieder für Kultlieder, die bei oder nach den Reinigungsriten von Zauberei gebraucht wurden. Positive Anhaltspunkte bringt er auch für

[1] a. a. O. zu Ps. 91, 3.

[2] a. a. O. S. 83.

[3] Ungnad a. a. O. S. 251 ff., 258.

[4] a. a. O. S. 153. Folgende Gewaltkur M.s sei hier registriert. Um „Zauberschnüre" zu finden, ändert er Ps. 31, 7 und Jon. 2, 9 שָׁוְא | הַבְלֵי in חַבְלֵי שָׁוְא, obwohl in der erstgenannten Stelle חַבְלֵי wegen des Gegensatzes zu Jahve nicht einmal möglich ist. Zudem macht er die ihm selbstverständliche Voraussetzung, daß שָׁוְא ebenso wie אָוֶן sehr häufig Terminus für Zauberei sei. שָׁוְא habe eine ganz ähnliche Bedeutungsentwicklung hinter sich wie אָוֶן. Er führt eine Reihe von Stellen an, in denen es Schimpfwort sein soll. Fragt man ihn nach den einzelnen Phasen der Entwicklung, dann erklärt er kategorisch, die Frage dürfe nicht gestellt werden, eine klare Unterscheidung von Früherem und Späterem anzustreben, sei unnütz; „auf der Kulturstufe, auf der wir uns hier befinden, liegen die Begriffe ineinander" S. 56 a. a. O.

diese Meinung nicht. Er gesteht vielmehr selbst: „Eigentlich viele Spuren der kultischen Bestimmung der Klagepsalmen haben wir nicht gefunden, jedoch viele genug, um unsere mehr aprioristischen Erwägungen zu bestätigen[1]." Die offizielle Religion müsse „gewisse Handlungen" vorgenommen haben zur Befreiung von Zauber, weil die Furcht vor Zauber „eine lebendige Wirklichkeit" in Israel gewesen sei. Er sieht es als „selbstverständlich" an, daß man an einem „jährlichen Bettage" auch um Schutz gegen böse Geister und ihre Wirkungen bete; ja man hat, wie er meint, sogar ganze Liturgien gegen diese Peiniger gerichtet und dabei Jahves Versprechen, gegen den Zauber einzugreifen, empfangen[2]. Mowinckel kann sich für so weitgehende Vermutungen nicht einmal auf Babylonien berufen! Hier wurden die Entzauberungsriten weniger im Tempel, sondern meist zu Hause, im Krankenzimmer oder auf dem Dache, auch an den Flüssen und in der Steppe vorgenommen[3]. Jedoch immerhin bleibt es sicher, daß die offizielle Religion Babylons Riten hatte, die der Befreiung von Bezauberung dienten, und bestimmte Textformulare, die bei den Handlungen in Anwendung kamen. Aber diese können ebensowenig wie jene als Analogien in Betracht kommen. Denn der Annahme, die Klagepsalmen seien in Israel als Rezitationen bei kultischen Heilungsvorgängen gebraucht worden, steht das vollständige Schweigen des Alten Testamentes entgegen. Wir wissen nichts davon, daß sich überhaupt Kranke in das Heiligtum tragen ließen, geschweige denn, daß an ihnen eine Kultushandlung vollzogen wurde[4]. Das argumentum e silentio wiegt wahrhaftig nicht leicht bei der Fülle von Einzelheiten, die doch sonst das Zeremonialgesetz enthält. Lev. 12, 1—8; 14; 15, 25—30 heranzuziehen verbietet sich aus dem Grunde, weil die dort verordneten Gebräuche nicht für Krankheiten im allgemeinen bestimmt sind, sondern für bestimmte Leiden und Zustände levitischer Unreinheit[5]. Mowinckel hätte sich ferner fragen müssen: warum werden die vermeintlichen legitimen Reinigungsriten, die von Dämonen und Zauber befreien, dort mit keinem Wort erwähnt, wo der Dämonendienst heidnischen Ursprunges streng verpönt ist? Er hat sich die Frage nicht gestellt, obwohl er das allzu Kühne und Bedenkliche in seinen Aufstellungen auch in diesem

[1] a. a. O. S. 157.

[2] a. a. O. passim und Das Thronbesteigungsfest Jahves und der Ursprung der Eschatologie. Kristiania 1922 (Psalmenstudien II.), S. 171.

[3] Meißner a. a. O. S. 210 f.

[4] Seeger a. a. O. S. 33.

[5] Vgl. auch Aubert a. a. O. S. 229.

Punkte fühlt; er sagt nämlich, daß man zur Zeit Christi die Reinigungsriten nicht mehr als Krankenheilungen, sondern nur in den vom Gesetz gebotenen Fällen kannte, und das in einer Zeit, wo nachweislich heidnischer Dämonenglaube noch mehr im Volke grassierte als früher. Diese seiner Theorie entgegenstehende Tatsache sucht er aus verschiedenen Ursachen zu erklären. Er meint, daß man infolge der Betonung des Gesetzesbuchstabens sich nur dazu verpflichtet gefühlt habe, was äußerlich im Gesetze stand. Dem ist entgegenzuhalten, daß man sich sicherlich nicht davon hätte entbunden glauben können, was Jahrhunderte lang geübt sein soll. Dabei wissen wir, daß sogar die Zahl der Reinigungen überhaupt vermehrt wurde[1]. Die Berufung auf die weitere Verbreitung profaner Heilkunde verschlägt hier nichts. Wofern man für diese spätere Zeit den Glauben an Zauberei hatte, rief man zur Befreiung davon keine Ärzte. „Trotz Hippokrates blühten die Zauberkünste üppig fort[2]." Mowinckel verhehlt sich nicht, daß der Einfluß des heidnischen Dämonenglaubens auf das jüdische Volk in nachprophetischer Zeit zunahm, während nach seinen Darlegungen die Dämonen gegenüber den Zauberern in den Krankheitspsalmen eine „sehr zurückhaltende Rolle" spielen. Die Mittel, sich dieser neueingeführten Dämonen zu erwehren, sollen gleichfalls von auswärts gekommen sein und die alten kultischen Mittel zurückgedrängt haben, obwohl sie in der offiziellen Religion nicht anerkannt worden seien. Aber dieser Vorgang ist ganz undenkbar, wenn Mowinckels Auffassung der individuellen Klagepsalmen richtig wäre; aus folgenden Erwägungen heraus wäre er psychologisch nicht zu erklären: warum nahm man denn jetzt Anstoß an den Erzeugnissen heidnischen Dämonenglaubens, wenn in der älteren Zeit die Psalmen ihn wirklich bekundeten? Wären die Verfasser der Psalmen oder die Beter Leute, die aus Angst vor Zauberei nicht ein noch aus wußten, dann wäre ein neuer Zustrom ähnlicher Meinungen und Bräuche eine wertvolle Ergänzung des Alten gewesen. Einer Religion, in deren heiliger Poesie man dasselbe finden möchte wie in den babylonischen Beschwörungstexten, darf man einen derartigen ängstlichen Purismus nicht zutrauen, zumal wenn es die vox populi anders gewollt hätte. Wenn sie nun doch diesen Purismus zeigte, so knüpfte sie an die ältere Zeit an, deren Kult eben von diesen Dingen nichts wußte.

Die Klagepsalmen sind weder Beschwörungsformeln noch Gebete zur Abwendung von Zauberei gewesen. Demgemäß ist Mowinckels umfassender

[1] Vgl. Ed. König, Geschichte usw., S. 535.
[2] P. Schanz, Zauberei, Kirchenlexikon 12, S. 1875.

Versuch, den Nachweis zu führen, daß die offizielle alttestamentliche Religion den Glauben an die Dämonen heidnischer Art gehegt und gepflegt und sich vor deren Anfeindungen zu schützen bestrebt habe, als mißlungen zu betrachten. Treffend spricht Podechard von einer „ingénieuse fantaisie“[1]. Sind doch die Darlegungen durch Voraussetzungen unterbaut, die vielfach nicht einmal neu sind, wenn sie auch hin und wieder durch geschickte Formulierung auf den ersten Blick bestechen können. Sie beruhen ferner auf einer zu eng eingestellten Würdigung der betreffenden Psalmen. Besonders verhängnisvoll ist die lückenhafte Benutzung der babylonischen Texte. Bei der Wichtigkeit, die ihnen Mowinckel für seinen Beweisgang zuschreibt, würde man eine annähernd vollständige Auswertung erwarten. Wäre diese erfolgt, dann wären sie wohl schwerlich als Analogien zu den biblischen Klagepsalmen angesehen worden.

Es gibt also keinen positiven Anhaltspunkt dafür, daß die Jahvereligion von den heidnischen Dämonen anders gedacht hat als von den Göttern; die einen wie die anderen gelten ihr als Nichtse.

Die Ablehnung des Hauptergebnisses der vorhin so ausführlich behandelten Arbeit hindert nicht, das in ihr enthaltene Wertvolle, Weiterführende anzuerkennen. Freilich Sellins Urteil, es sei durch Mowinckel ein neues Moment in die Psalmenerklärung eingeführt, das nie wieder aus ihr verschwinden werde, ergeht sich allzusehr im Superlativ. Aber es ist wahr, daß wirklich vorhandene Ähnlichkeiten formeller Art, die zwischen den Klagepsalmen und den babylonischen Beschwörungstexten vorhanden sind, scharf beobachtet werden. Zunächst erweisen sich gewisse Vergleiche allgemeinen Charakters erwähnenswert. Der Wendung, daß die Bösen und ihre Werke verwehen wie die Spreu vor dem Winde (Ps. 1, 4; 35, 5), entspricht in einer Beschwörung der Wunsch des Beschwörers: „Weggeblasen werde ihre Zauberei wie Spreu“[2]. Der bildlichen Redeweise vom Netze wurde schon gedacht. Es zeugt von dem frischen und lebendigen exegetischen Sinne Mowinckels, wenn er mehrmals betont, daß der biblischen Bilder- und Gleichnissprache etwas Reales zugrunde liege, das im Leben wurzele. Allein er schießt seiner These zuliebe immer wieder über das Ziel hinaus; Zauberei ist ihm überall der Wurzelboden. Ein treffendes Beispiel! Er liest, wie in Ps. 35, 19 die Feinde mit den Augen zwinkernd dargestellt werden. Daraus folgert er: die Feinde sind Zauberer, weil das Zwinkern ein Zaubermittel ist. Deshalb muß es auch ein „Aunmann“ sein, von dem Sprichw. 6, 12—14 sagt: „Ein

[1] Rev. Bibl. 32, S. 141—145.

[2] Ungnad a. a. O. S. 254.

niederträchtiger Mensch ist der אִישׁ אָוֶן, der da wandelt mit trügerischem Munde, der mit den Augen zwinkert, mit den Füßen scharrt, mit den Fingern redet" und Sprichw. 10, 10: „Wer mit den Augen zwinkert, verursacht Schmerz, und wer die Lippen eines Toren hat, wirkt Verderben." Aber der ganze Zusammenhang dieser Kapitel schließt es vollständig aus, daß hier Zauberer gemeint sein können. Denn in Kap. 6 wird im einzelnen auseinandergesetzt, wer zu den niederträchtigen und schlechten Menschen gehört. Kap. 10 handelt dauernd vom Gegensatz des Gerechten und seiner Werke zum Bösen. Das entgeht freilich Mowinckel nicht und veranlaßt ihn zu folgender Bemerkung über Kap. 10: „Ob der Sammler des Kapitels eine klare Vorstellung davon besessen hat, was אָוֶן eigentlich sei, mag vielleicht bezweifelt werden. Der Sprachgebrauch weist jedenfalls auf eine Zeit zurück, in der das Zwinkern in solchen Verbindungen mehr als eine leere Geste war"[1]. Es ist nun aber unerfindlich, wie derartige Gesten, die von ränkesüchtigen und verschlagenen Menschen gebraucht werden, gerade zu „Handgriffen" der Zauberer gestempelt werden sollen. Gewiß können sie auch von diesen angewendet werden. In einem von Mowinckel nicht erwähnten Text aus Babylonien wird eine Zauberin in ihren Gebärden ähnlich geschildert: „Die sich herumtreibt auf den Plätzen, sich dreht und wendet nach vorne und nach hinten, sie stellt sich hin auf der Straße, dreht die Füße[2]." Aber was besagen solche Ähnlichkeiten in Dingen, denen eine verschiedene Verwendungsmöglichkeit je nach dem Zusammenhang innewohnt. Orientalischer Lebhaftigkeit entspringen Zwinkern, Blinzeln, Bewegungen aller Körperteile und dienen oft der versteckten Verständigung[3]. Demnach lag der Gebrauch von Wendungen, Vergleichen genannter und ähnlicher Art sozusagen in der Luft.

Meines Erachtens nun sind aber auch engere Anlehnungen an die Phraseologie und Ausdrucksweise der babylonischen Beschwörungen in der Formensprache der biblischen Klagepsalmen nicht zu verkennen; hier liegt ein Körnchen Wahrheit in der Deutung, die Mowinckel den Feinden und Gegnern geben zu können glaubte. Wenn es oft heißt, daß das Wort der Zauberin in ihren Mund zurückkehren möge, daß ihr Leben erlöschen soll, daß dagegen der Bezauberte leben, sein Recht gedeihen möge, daß die Zauberei der Verursacherin selbst angewünscht wird[4], so lese man nur

[1] a. a. O. S. 25.
[2] Ungnad a. a. O. S. 249.
[3] Teichmann gibt dafür eine Reihe von Belegen a. a. O. S. 36 f.
[4] Ungnad a. a. O. S. 244, 247, 251, 263.

Pss. 37; 140; 141, um die Übereinstimmung in den Wendungen zu empfinden. Frappante Ähnlichkeit zeigt die Apostrophierung des Frevlers in Ps. 52, 2: „Was rühmst du dich des Bösen, Tyrann" mit folgender Anrede an eine babylonische Zauberin: „Wer bist du Zauberin, der da wohnt das Wort meines Unheils in ihrem Herzen, durch deren Zungen geschaffen werden Zaubereien gegen mich, durch deren Lippen geschaffen wird Spuk gegen mich, auf deren Fußspur der Tod steht!" Der gleichen Form bedient man sich in der Anrede an einen Bezauberten: „Was tobst du, bist besessen! Deine Augen sind blutunterlaufen, dein Gebiß ist mit Galle bespritzt[1]!" Die Apostrophe muß in den Beschwörungstexten weithin beliebt gewesen sein. Dafür einige Beispiele aus dem Ägyptischen! Apophis, der Feind des Re, wird angeredet: „Weiche zurück, du feindlicher Gegner, der keine Arme und keine Beine hat", und eine Verfluchungslitanei beginnt: „Elender Apophis, Unhold, Elender Apophis, zweimal Böser[2]!" Was die Anredeform angeht, so sind solche oder ähnliche Texte für Ps. 52 vorbildlich gewesen, und es kommt nicht, wie Stummer meint, Übernahme von Formen weltlicher Dichtung in Frage[3]. Diese nur auf formellem Gebiete[4] liegenden Übereinstimmungen finden ihre Erklärung in dem äußerlichen Zusammenhang der religiösen Lyrik mit der Beschwörungsliteratur. Haben die Dichter der biblischen Psalmen nachweislich in irgendeiner Weise in den babylonischen Hymnen und Gebeten passende Ausdrucksformen vorgefunden, so konnten sie aus deren Anhängseln das entnehmen, was ihnen brauchbar erschien. Das darf um so weniger befremden, weil die Babylonier selbst, falls sie einen Gegner derb treffen wollten, die Terminologie der Beschwörungen zu Hilfe genommen haben. So nennt Sargon in der großen Prunkinschrift seinen Gegner „Sohn eines bösen Gallu" und Sanherib bezeichnet den Feind als „bösen Gallu"[5]; hier treten also schon übertragene Redewendungen auf etwa wie das deutsche „teuflische" Gegner.

[1] Ungnad a. a. O. S. 250, 295.

[2] Roeder a. a. O. S. 103, 114.

[3] a. a. O. S. 33.

[4] Auch Sellin hebt scharf hervor, daß mit der vorliegenden, längst ausgebildeten Phraseologie die Psalmendichter einen ganz anderen Sinn verbinden konnten. Theologie der Gegenwart, a. a. O.

[5] Mowinckel, Psalmenstud. I, S. 69, 72.

III. Kapitel.

BEHANDLUNG DER FRAGE, OB GEWISSE VORSTELLUNGEN UND BRÄUCHE DER LEGITIMEN RELIGION ALS UMBIEGUNGEN DER VOLKSDÄMONOLOGIE ODER ALS KONZESSIONEN AN SIE ZU VERSTEHEN SIND

Der Gegensatz der alttestamentlichen Religion zu den heidnischen Praktiken des Dämonendienstes ist zu offensichtlich, als daß er geleugnet werden könnte. Diejenigen, welche des Jahveglaubens voll und ganz inne waren — ihre Zahl mag nach Zeit und Umständen sehr verschieden gewesen sein —, haben sich vor schädlichen Geistern nicht gefürchtet; denn sie verachteten sie als Wahngebilde entsprechend der Überzeugung, die sie von den heidnischen Göttern hatten. Letzteres Resultat ergibt sich aus der gewonnenen Erkenntnis, daß der Kultus weder Gebete noch Zeremonien aufweist, aus denen zu schließen wäre, daß die legitime Religion Israels unter Benutzung eigener Abwehrmittel den Glauben an die Dämonen der Heiden mit diesen teilte. Aber trotzdem erschöpft sich mit dieser Feststellung die Aufgabe nicht, die vorliegender Abhandlung gesetzt ist. Denn es steht immerhin im Bereiche der Möglichkeit, daß die religiöse Denkweise und der Kultus, mehr als die kurzen Verbote ahnen lassen, auf heidnische Mißbräuche im Volke Bezug nehmen. Das kann in bewußtem Protest geschehen; eine Vorschrift, die offenkundig gegen einen mantischen Brauch gerichtet war, wurde schon oben erwähnt[1]. Es ist auch denkbar, daß alte Sitten übernommen wurden, nachdem sie ihres heidnischen Charakters entkleidet waren. Die Geschichte des christlichen Kultus weist ja Analogien auf[2]. Gerade für den Kultus liegt die Annahme derartiger Umwandlungen nahe; denn einerseits knüpft er mit Vorliebe an etwas schon Vorhandenes an, das für religiöse Symbolik geeignet ist, und andererseits sind kultische Handlungen und Gegenstände an sich oft allgemeiner Natur. Sie erhalten Sinn und Inhalt durch die Glaubensvorstellungen, die durch sie zum Ausdruck kommen; z. B. niemand würde vernünftigerweise auf gegenseitige Wesensverwandtschaft beider Religionen schließen, weil in der katholischen Kirche wie auch im Heidentum geweihtes und heiliges

[1] S. 25.

[2] Vgl. Franz Jos. Dölger, Der Exorzismus usw., besonders S. 118—130 und von demselben Verfasser: Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Münster i. W. 1918 (Liturgiegesch. Forsch. 2), besonders § 4.

Wasser eine große Bedeutung für den Kult hat. So mag es sich gleichfalls mit manchen Kultdingen und Kultsitten im Alten Testament verhalten.

Für die hier in Frage stehende Stellungnahme kommen jedoch viel weitgehendere Auffassungen in Betracht. Diesen gemäß ist der von den Verboten betroffene Dämonendienst wie durch eine Hintertür immer wieder in die offizielle Religion eingedrungen; oder, so sagt man, diejenigen, welche die strengen Verordnungen erließen, sind sich gar nicht bewußt geworden, wie manche der untersagten Dinge doch im Grunde genommen in der eigenen Religion heimisch waren. Die „Dämonen galten als heidnisch, ihr Kult wurde abgelehnt, sie selbst verächtlich als ‚Nichtse' angesprochen. Andererseits waren sie zum Teil bereits so fest in den Vorstellungskreis der Religion eingedrungen, daß sie in der Bindung an Jahve und in der Unterordnung unter ihn nicht mehr als Gefährdung des Jahveglaubens erkannt wurden[1]." Jirku steht nicht an, von den Kultusvorschriften des Priesterkodex zu erklären, daß sie insgesamt ursprünglich Vorkehrungen zur Abwehr der Dämonen seien. Der Priesterkodex habe sie als uraltes Gut seines Volkes aufgenommen, ohne sie noch richtig zu verstehen. Daß sie schon unverständlich geworden seien und man doch sich über das Unverstandene keine weiteren Gedanken gemacht habe, sei darin begründet, daß die Jahvereligion, der Jirku anscheinend nur einen ganz kleinen Kreis von Anhängern zuschreibt, an sich mit den Kultusvorschriften nichts zu tun gehabt habe. Zur Begründung dafür bezieht er sich auf einige Stellen aus den Psalmen und den Propheten (Pss. 40; 50; 51; Am. 5, 22 ff.; Is. 1, 10 ff.; Mich. 6, 8 ff.; Jer. 7, 22 f.), die er als kultusfeindlich deutet, obwohl sie nur den Mißbrauch und die einseitige Betonung des Kultischen tadeln wollen[2].

Entsprächen vorstehende Ansichten dem wirklichen Tatbestand, dann gewänne die alttestamentliche Religion ein Antlitz, das von dem, welches wir in den vorliegenden Quellen schauen, wesentlich verschieden wäre. Es ist doch beispielsweise von großer Bedeutung, ob bestimmte Funktionen den Engeln übertragen erscheinen als Nachwehen heidnischen Dämonenglaubens oder ob sie sich aus dem Engelglauben selbst erklären. Darum muß der Frage nachgegangen werden, ob Glaube und Kultus durch die heidnische Dämonologie positive Gestaltung oder doch Aus-

[1] So K. Galling über die Stellung der vorexilischen israelitischen Religion in Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 2. Aufl. II. Tübingen 1928, S. 965.

[2] a. a. O. S. 73, 75. Vgl. dazu meinen Aufsatz: Gibt es opferfeindliche Stellen im Alten Testament? Theol. u. Glaube 1925, 2, S. 172—178.

gestaltung erfahren haben. Gewiß steckt in den angeführten Meinungen mehr als ein a priori. Besonders gegenüber Jirkus Behauptungen wird man fragen: wie ist es geschichtlich denkbar, daß der vermeintliche Überarbeiter der alttestamentlichen Schriften nichts mehr von dem eigentlichen Charakter der genannten Kultusvorschriften wußte? Wie ist es psychologisch zu erklären, daß eine Masse von unverstandenen Dingen als streng verpflichtend eingeführt wurde? Warum lassen die alttestamentlichen Schriften nichts von der Umwandlung merken, die man jetzt nach Jahrtausenden als sicher feststellen zu können glaubt? Man kann auch gegen die Vertreter dieser und ähnlicher Anschauungen den Vorwurf erheben, daß sie die Bedeutung der kategorischen Verbote des Dämonendienstes nicht genügend würdigen, sie mitunter im Verlauf von Einzelausführungen sogar ignorieren. Soweit sie sich aber um Tatsachenbeweise bemühen, bedarf es näheren Eingehens. Man bekommt nur selten oder gar nicht ausführliche Spezialarbeiten diesbezüglicher Art zu Gesicht; man ist vielmehr auf Einzelbemerkungen angewiesen, die sich in Kommentaren und zusammenfassenden Werken über die alttestamentliche Religion finden. Zu dem, was daraus von Belang ist, dürfte unter den Überschriften: Strafengel — Speise- und Reinheitsgesetze — die Kultusvorschrift Ex. 28, 33—35 — der Azazelritus in Lev. 16, 7 ff. eine einigermaßen systematische und das Wesentliche zusammenfassende Stellungnahme möglich sein.

§ 1. Die Strafengel

Die ganze Reihe der alttestamentlichen Schriften setzt den Glauben an vollständig abhängige Geister voraus, die im Dienste Gottes stehen. Nicht erst spätere Bücher, sondern schon die Genesis enthält Stellen genug, die zeigen, wie die Engel zum Nutzen der Menschen wirken, aber auch als Vollstrecker göttlicher Strafgerichte auftreten, z. B. die Gen. 3, 24 erwähnten Cherubim[1]. Ja, es ist nicht einmal richtig, daß erst bei Ezechiel die Engel als Boten Gottes zur Mitteilung von Aufträgen und Offenbarungen an die Propheten erwähnt werden, sondern bereits I. Kön. 13, 18 wird erzählt, daß ein Engel kraft göttlicher Beorderung eine Botschaft an einen Propheten vermitteln kann. Diese Beobachtungen hätten davor warnen sollen, der nachexilischen Theologie

[1] Darüber J. Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi. Freiburg i. B. 1866, S. 298 und L. Dürr, Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik. Münster i. W. 1923 (Altt. Abh. IX, 1.), S. 46 f.

einen allzu großen Einfluß auf die Ausbildung der Engellehre zuzuschreiben[1]. Sie hätten noch mehr zur Vorsicht anraten müssen bei der Neigung, den Glauben an die מַלְאָכִים מַשְׁחִיתִים, die Verderber- oder Strafengel, die wiederholt im Alten Testament vorkommen, aus der heidnischen Dämonologie abzuleiten; bei den Strafengeln soll nämlich die volksdämonologische Herkunft der Engellehre überhaupt am deutlichsten zu erkennen sein. Man geht sogar so weit, sie als euphemistische Bezeichnung für Hadesgötter hinzustellen oder ohne Versuch eines Beweises zu erklären, daß sie Jahves Engel werden[2]. Würde man solche Behauptungen hinwerfen, wenn man das Wesen des heidnischen schädlichen Geistes richtig sähe! Die babylonische Anschauung zeigt die Dämonen als physische Verderber, die in der Regel aus eigener Initiative handeln. Sie werden als Feinde der Götter betrachtet; es ist ja die Aufgabe des Beschwörungspriesters, die göttlichen Mächte gegen ihr Zerstörungswerk aufzurufen. Hin und wieder freilich fungieren sie als Boten der Unterwelt. Aber daß man sie sich dorther aufsteigen denkt, ist durch ihre dunkle, unheimliche Natur bedingt; eben deshalb verlegt man auch ihren Aufenthalt in die Wüste. Das gelegentliche Auftreten im Dienste der Götter der Unterwelt beruht also auf sekundären Vorstellungen; wir haben in der vorhandenen babylonischen Literatur gar keine Spuren, die eine Entwicklung der babylonischen Dämonen aus Dienern und Organen der Götter zu selbständigen Wesen vermuten lassen. Die in die gegenteilige Richtung gehenden Bemerkungen Morgensterns sind nur Konstruktionen, weil er sich, wie er selbst sagt, nicht auf die überkommenen Texte berufen kann[3]. Erst nachdem man dieses festgestellt hat, läßt sich die Frage aufwerfen, ob von besagter Dämonenlehre Verbindungslinien zu den Strafengeln des Alten Testamentes führen.

Die Strafengel treten regelmäßig als Organe Jahves auf. Wie nicht bestritten werden kann, wissen die Quellen nichts davon, daß jene sich aus ursprünglich selbständigen Kakodämonen zu Dienern Gottes entwickelt hätten. Läßt nun etwa ihre Tätigkeit noch einen derartigen Werdegang durchschimmern? Strafengel sind die beiden Gottesboten in Gen. 19, obwohl sie dort nicht mit dem Terminus מַשְׁחִיתִים benannt werden. Sie bezeichnen sich selbst nur als Beauftragte Gottes: „Wir wollen diesen

[1] Geschieht von Duhm a. a. O. S. 52.

[2] G. Beer, Der biblische Hades. Tübingen und Leipzig 1902 (Theol. Abh. Eine Festgabe für H. J. Wellhausen, S. 3—29.), S. 15 und ähnlich Mowinckel, Psalmenstudien I, S. 78, 106.

[3] a. a. O. S. 6.

Ort vertilgen .... Jahve hat uns gesandt, ihn zu verderben.“ Nach II. Sam. 24, 16 erscheint ein Engel, um wegen Davids Volkszählung die Bestrafung zu vollziehen. Es heißt im Verlaufe der Erzählung: „Jahve ließ sich's gereuen wegen des Unheils und sprach zu dem Engel, der unter dem Volke vertilgte: ‚Es ist genug, ziehe deine Hand zurück.‘ Der Engel Gottes aber war bei der Tenne des Jebusiters Arawna.“ Der Engel Gottes ist es wiederum nach II. Kön. 19, 35, der im Lager Sanheribs 185.000 Mann erschlägt[1]. Nach Ps. 35, 5 ff. soll der Engel Gottes die Bedränger des Beters zerstreuen und verfolgen. Scharf prononziert erscheint wohl ein Verderberengel, schlechthin als מַשְׁחִית bezeichnet, in Ex. 12[2]. Das Verständnis der Stelle ist insofern erschwert, als von V. 12 an Jahve selbst spricht: „Ich will vorübergehen und will schlagen ... und ich werde vorübergehen an euch und nicht wird unter euch eine Plage sein לְמַשְׁחִית“; entsprechend sagt V. 23: „Es wird vorübergehen Jahve, um Ägypten zu schlagen, aber er wird הַמַּשְׁחִית in eure Häuser nicht kommen lassen, um zu schlagen.“ Die Diskussion über das מַשְׁחִית dieser Stelle erübrigte sich, wenn das Wort hier mit Sicherheit zu nehmen wäre in dem Sinne von „Verderben“[3]. Aber V. 23 legt wenigstens die persönliche Auffassung nahe. Jedoch auch bei dieser Voraussetzung bleibt die dominierende Tätigkeit Jahves; der מַשְׁחִית erscheint nur als Vollstrecker des Gotteswillens, nicht anders als die in den vorher erwähnten Stellen auftretenden מַלְאָכִים; er ist also ein Engel. Alles, was er vollführt, kann durch die Aufgabe eines dienenden Engels erklärt werden. Diese Folgerung drängt sich noch mehr auf, wenn man seine Tätigkeit mit dem Wirken der von Gott beauftragten Strafengel in Ez. 9 vergleicht. Man hat fast das Empfinden, als ob der Erzähler bewußt jede heidnische Auffassung des מַשְׁחִית ausschließen wolle, weil er Jahve selbst so offenkundig in den Vordergrund schiebt, daß Zweifel bei den Erklärern entstehen können, ob der מַשְׁחִית wirklich noch als persönliches Wesen gemeint ist. Die Darstellung mochte das für nötig halten, wenn sie den Ausdruck מַשְׁחִית, der in dieser Form nur in der Exodusstelle steht, als eine für heidnische Unheilsdämonen gebräuchliche und bekannte Benennung aufgriff. Letztere Vermutung — nur als solche will sie gewertet werden — bekommt eine gewisse Stütze dadurch, daß die Vorschrift Jahves, die Türpfosten mit Blut zu bestreichen, wahr-

[1] Vgl. Is. 37, 36 f. Über die Zahl siehe die Kommentare.

[2] In II. Sam. 24, 16 ist מַשְׁחִית Partizip, wie aus dem beigefügten בָּעָם hervorgeht.

[3] Wie Jer. 51, 25 und Ez. 9, 6.

scheinlich in Anknüpfung an vorhandene Bräuche erlassen ist. Manche kultischen Texte, auf die hingewiesen wird, sind zu sehr verstümmelt, um etwas Sicheres darüber sagen zu können. Folgende babylonische Anweisung spricht für das Vorhandensein ähnlicher Riten: „Er (scil. der König) soll ein Lamm opfern, Blut des Geschlachteten mit Rauschtrank zusammenschütten und die Tür damit besprengen[1].“ Daneben läßt sich auf einen Brauch der Araber aufmerksam machen, eigenes Blut an die Türpfosten des Beleidigten zu streichen oder das Blut des Opfertieres auf die Türpfosten und die Schwelle zu sprengen[2]. Wenn auch diese Bräuche nur entferntere Analogien sind, so zeigen sie doch die Existenz von Blutriten; irgend eine Angleichung an eine allgemeinere religiöse Sitte ist wahrscheinlicher als die Möglichkeit, daß die genannten Bräuche von dem israelitischen Ritus entlehnt seien[3]. Solche nur die äußeren Formen betreffenden Ähnlichkeiten dürfen nicht zu der Folgerung verleiten, die Duhm, allerdings mit einer gewissen Reserve, zieht, daß man nämlich in der Blutbesprengung ein wirksames Mittel gegen Dämonen sehe[4]. Diese einseitige Deutung und Festlegung des Blutbesprengungsritus erweist sich allein dadurch als unberechtigt, daß er sonst im Kult der alttestamentlichen Religion selbst ein Sinnbild der Entsühnung und Entsündigung ist, z. B. Lev. 16, 15 und Ez. 43, 20.

Keine der behandelten Stellen gibt Anlaß, eine Verwischung der Grenze zwischen Strafengeln und Unheilsdämonen anzunehmen, Anschluß an folkloristische Vorstellungen in dem Glauben an Strafengel zu vermuten. Die Aufgabe, welche diese zu erfüllen haben, findet ebensowohl in der den Engeln zugewiesenen Stellung ihre Erklärung wie der Dienst der guten Engel. „Engel, welche unheilvolle Aufgaben haben, sind deshalb selbst nicht böse[5].“ Auffallend ist bei Baudissin das Festhalten an dem dämonischen Charakter der Verderberengel. Denn er hebt andererseits hervor, daß im allgemeinen die Engellehre nichts mit den heidnischen Dämonen gemein habe und gibt zu, daß der Erzähler in Ex. den Verderber wohl als Engel betrachtet habe[6].

[1] Schrader, Die Keilinschriften usw., S. 599 und Ungnad a. a. O. S. 301.

[2] A. Jeremias, Das Alte Testament usw., S. 364.

[3] Zu dieser Ansicht neigt J. Weiß, Das Buch Exodus. Graz und Wien 1911, S. 81.

[4] a. a. O. S. 15.

[5] W. Caldwell, The doctrine of Satan in the Old Testament. The Biblical World 1913, S. 29—33, S. 32.

[6] W. W. v. Baudissin, Feldgeister in Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche, 6, S. 1—23, S. 10, 18.

Nun glaubt man sagen zu dürfen, das vorhin Festgestellte bedeute eine spätere Station längerer Entwicklung; Anzeichen dieser seien aber noch erkennbar. Die besonders in geschichtlichen Büchern auftretende רוּחַ רָעָה bedeute eine Art Zwischenstufe, die den Entwicklungsgang von heidnischen Dämonen bis zu den Strafengeln noch deutlich durchblicken lasse. So heißt es: „Gott schickte einen ‚bösen Geist' zwischen Abimelech und die Herren Sichems" (Richt. 9, 23). Als der „Geist" Gottes von Saul gewichen war, erschreckte ihn ein „böser Geist" von Jahve (I. Sam. 16, 14f.). Ein andermal tritt „der Geist", der von Jahve aufgefordert wird, Achab zu betören, in himmlischer Ratsversammlung auf (I. Kön. 22, 21 ff.). Scheftelowitz behauptet, unter diesem jeweils genannten bösen Geist, dem Urheber von Übeln, schimmere noch die Erinnerung an heidnische Dämonen durch; der Monotheismus habe die gröbsten Spuren verwischt[1]. Volz sieht in ähnlicher Weise in der Vorstellung von der רוּחַ רָעָה eine Übereinstimmung mit dem heidnischen Glauben, daß jede Leidenschaft, jede Krankheit von einem entsprechenden Dämon verursacht sei. Jirkus Auffassung bewegt sich auf derselben Linie, wie folgende Bemerkung zeigt: „Die älteste Vorstellung wird aber, wie schon gesagt, die gewesen sein, daß der Geist den Menschen selbständig anfällt. Erst die spätere Zeit, die sich ein selbständiges Wesen neben Jahve nicht denken konnte, ließ ihn von Gott abhängig erscheinen[2]." Jeder aber, der babylonische Beschwörungs- und Zaubertexte vergleicht, wird den ungeheueren Abstand nicht in Frage stellen können. Denn hier ist, wie schon früher zitierte Stellen zeigen, im Gegensatz zur Bibel ausdrücklich von Dämonen die Rede. So wird in einer Bitte um Vertreibung derselben gesagt, daß der Leidensdämon, der Krankheitsdämon den Leib des Menschen quäle; Alu, Labartu, Labasu erfüllen den Leib mit Schmerzen[3]. Die Kluft zwischen der רוּחַ רָעָה und den heidnischen Dämonenwesen ist da; daß sie erst durch eine Entwicklung entstanden sei, davon weiß das Alte Testament nichts. Ebensowenig wie gegen Dämonen verwendet es gegen die רוּחַ רָעָה Schutzmittel, was auch Jirku anerkennt. Daß I. Sam. 16, 14 ff. der von einer רוּחַ רָעָה gequälte Saul durch Davids Zitherspielen besänftigt wird, beruht auf der auch im Altertum bekannten Kraft der Musik, Erregung zu dämpfen und Aufheiterung zu bewirken[4].

[1] J. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum. Gießen 1920, S. 49, 54.
[2] P. Volz, Der Geist Gottes. Tübingen 1910, S. 4 und Jirku a. a. O. S. 43.
[3] Ungnad a. a. O. S. 280 f. und ähnliche Stellen, die schon anderswo zitiert sind.
[4] A. Schulz, Die Bücher Samuel I. Münster i. W. 1919 (Exeg. Handb. z. A. T. 8, 1.), S. 252.

Eine positive Erklärung von רוּחַ רָעָה wird noch deutlicher den Abstand zwischen ihr und dämonischen Wesen dartun. Im Alten Testament wird nur im Singular von ihr gesprochen. Das ist jedenfalls auffällig und läßt nicht an ein persönlich aufgefaßtes Wesen, an eine Hypostase denken, wenn man damit die Art der Aussagen über die Engel vergleicht. Diese werden nämlich mehrmals in der Mehrzahl erwähnt, z. B. Ps. 91, 11. Ebenfalls erscheinen die babylonischen Dämonen oft als gemeinsam wirkende Verderber; sie sind einem Menschen entgegengetreten, sie verbreiten Schrecken nach den vier Windrichtungen, sie bedecken ihre Opfer wie ein Gewand[1]. Wie nahe hätte es dementsprechend gelegen, etwa in Richt. 9, 23 רוּחוֹת רָעוֹת, also mehrere tätig sein zu lassen, wenn man unter רוּחַ רָעָה eine Hypostase verstanden hätte wie das von auswärtiger Dämonologie beeinflußte Spätjudentum, das die רוּחַ רָעָה zum Dämon machte; hier findet sich tatsächlich der pluralische Gebrauch. Henoch 99, 7 z. B. stehen die πνεύματα ἀκάθαρτα den δαιμόνια synonym. In der midraschischen und der auf dem Midrasch beruhenden Literatur erscheinen die רוּחִין neben den שֵׁדִים. Aber im Alten Testament immer nur das singularische רוּחַ רָעָה! Für die Wertung des Ausdruckes ist es wesentlich, im Auge zu behalten, was רוּחַ besagt. Die der sinnlichen Wahrnehmung entnommene Grundbedeutung des Wortes רוּחַ (Wind) weist auf etwas an den Menschen Herankommendes hin, während נֶפֶשׁ das im Individuum tatsächlich vorhandene Leben ist. Aus seiner Grundbedeutung heraus gewinnt רוּחַ das Moment des Überwältigenden, Bewegenden und Außerordentlichen, hat auch physische Wirkungen. So gerät Saul in Verzückung, als der Geist Gottes auf ihn überspringt (I. Sam. 10, 10). In Anbetracht dessen, daß רוּחַ = Geist mit רוּחַ = Wind etwas Gemeinsames haben muß, wird die רוּחַ als ein zwar unsichtbarer, aber doch substantiell vorhandener Kraftstoff vorgestellt worden sein, der, an andere Stoffe gebunden, nach Art von Stoffen sich verteilen und auch stofflich übertragen werden kann. So ist jedenfalls die Entstehung des Begriffes zu erklären; ist doch auch die ursprüngliche, konkretere Auffassung noch in einigen alttestamentlichen Stellen ersichtlich. Nach I. Sam. 16, 13 geht mit der Salbung Davids der Geist Gottes von Saul auf ersteren über. Den Samson begann der Geist Jahves zu treiben (eigentlich: zu stoßen = לְפַעֲמוֹ, Richt. 13, 25). Nach Num. 11, 17. 25 ff. nimmt Jahve etwas von dem Geiste, der auf Moses ruhte, und teilt es den siebzig Ältesten mit. Im Gegensatz oder

[1] Ungnad a. a. O. S. 272.

vielmehr in Fortentwicklung dieser „materiellen“ Anschauung liegt anderorts sicherlich nur poetisch-metaphorische Darstellung vor. In Ex. 31, 3; 35, 31 wird das Herabkommen des Geistes Gottes auf Personen als Mitteilung geistiger Fähigkeiten erklärt. Auch II. Kön. 19, 7, wo Isaias als Jahvewort für Sanherib verkündet: „Fürwahr, ich will ihm einen Geist eingeben, er wird eine Kunde vernehmen und in sein Land zurückkehren“, will nur die Besorgnis, die den König zur Rückkehr veranlaßt, hervorheben. Is. 29, 10 wird die Verblendung des Volkes als „Geist tiefen Schlafes“ bezeichnet. In Ps. 143, 10: „Dein guter Geist geleite mich auf ebener Bahn“ liegt offenbar eine Bitte um göttliche Gnade vor; entsprechend sagt Jahve in Zach. 12, 10, daß er den „Geist der Gnade“ ausgießen will. Bei weitaus den meisten Stellen, wo רוּחַ vorkommt, wird genau über deren Wirkungen gesprochen, aber nicht über ihr Wesen, so daß sich nicht immer mit Bestimmtheit sagen läßt, ob noch der Gedanke, der zur Verwendung von רוּחַ führte, mitschwingt, oder ob „Erfülltsein“, „Ruhen“, „Übergehen“, wenn es von der רוּחַ ausgesagt wird, zur Formel geworden ist. Richt. 14, 6 z. B. findet man anschaulich beschrieben, wie Samson den Löwen zerreißt, 14, 19, wie er nach Askalon geht und dreißig Philister erschlägt; das alles geschieht infolge der Einwirkung der רוּחַ יהוה. Von dieser selbst hört man aber nichts weiter, als daß sie über Samson kommt. Gemäß manchen alttestamentlichen Analogien, bei denen eine allmähliche Entwicklung aus dem Sinnlich-Konkreten zum Geistigen zu beobachten ist, darf man in den zuletzt genannten Stellen und ähnlichen (vgl. I. Sam. 10, 6. 10; 11, 6) damit rechnen, daß die Wendung רוּחַ יהוה im Interesse der Anschaulichkeit für das geistig aufgefaßte Wirken Gottes gewählt ist. Wie massiv klingt es doch auch, um Ähnliches zu nennen, daß die Blutschuld an den Händen jemandes klebt (Is. 1, 15; 59, 3), daß der gebrochene Eid auf das Haupt des Mörders kommt (Ez. 17, 19). Trotzdem hat man es hier nur noch mit Formeln zu tun, die freilich infolge konkreter äußerlicher Betrachtungsweise entstanden sind; so wird die Vorstellung von der an den Händen klebenden Blutschuld mit dem Anblick des vergossenen Blutes, das den Mörder bei der Tat bespritzte, verknüpft gewesen sein[1].

Aus dem, was bisher über die רוּחַ gesagt wurde, folgt, daß da, wo nicht nur poetisch-anschauliche Redeweise in Anschlag gebracht werden kann, an eine von Gott ausgehende Kraftsubstanz, aber keineswegs an ein persönliches Wesen gedacht ist. Nur wenn man die רוּחַ רָעָה als

[1] Darüber und über diesen ganzen Abschnitt vgl. J. Köberle, Natur und Geist nach Auffassung des Alten Testamentes. München 1901, Besonders S. 162 ff.

Kraftwirkung und Kraftdurchdringung betrachtet, ist die Aussage verständlich, daß die רוּחַ רָעָה den Gideon „bekleidet“ (לָבְשָׁה, Richt. 6, 34), seinen Geist umgibt wie ein Kleidungsstück den Körper.

Fragt man nun, wie es kommt, daß im Alten Testament Mut und Begeisterung, Entrüstung, Zorn, Zwiespalt und Trübsinn, kurzum das Außerordentliche beim Menschen auf eine רוּחַ zurückgeführt wird, die zu der gewöhnlichen seelischen Verfassung gleichsam hinzutritt, so liegt der Grund in der unvollkommenen Kenntnis des Seelenlebens. Die biblischen Autoren hatten diesen Mangel an Wissen mit der gesamten Antike gemein. Bei den Heiden führte er und führt er zur Annahme von vielen Einzelgeistern, die, insofern sie Bewirker des Schädlichen und Unheilvollen sind, Dämonen heißen. Der Monotheismus beugte in der Religion Israels dieser Entwicklung vor; die רוּחַ, auch die רוּחַ רָעָה, geht von Jahve aus. In I. Sam. 16, 23 werden רוּחַ רָעָה und רוּחַ אֱלֹהִים sogar promiscue gebraucht. Vom Standpunkte einer entwickelteren Psychologie aus bedeutet die direkte Zurückführung auf Gott zwar eine Übergehung der Mittelursachen, ist aber andererseits eine durchaus richtige Betonung der Allursächlichkeit Gottes, die mit kraftvoller, deutlicher Entschiedenheit in Is. 45, 6 f. ausgesprochen ist: „Ich bin der Herr und kein anderer, der Licht bildet und Finsternis schafft, der Frieden macht und Übles wirkt, ich bin der Herr, der all' dieses macht.“ Das mangelhafte Verständnis der seelischen Vorgänge erhielt im Alten Testament gewissermaßen ein Regulativ durch den Jahveglauben, während es außerhalb Israels in den abstrusesten Dämonenglauben ausmündete. Man geht vielleicht nicht fehl, wenn man in dem Ruachbegriff, auch in der רוּחַ רָעָה, einen bewußten Gegensatz zu heidnischen Anschauungen, einen wichtigen Faktor in der Bekämpfung des heidnischen Dämonismus findet. Dieses gilt nicht nur von den erwähnten alttestamentlichen Stellen, sondern ebenso von dem Auftreten des רוּחַ[1] in der Erzählung I. Kön. 22, 19 ff.; hier liegt nichts anderes als die Vorstellung von der רוּחַ רָעָה zugrunde, obwohl der wörtliche Ausdruck fehlt. Der Zusammenhang ist in Kürze folgender: Achab will einen Feldzug gegen Aram unternehmen und gewinnt als Bundesgenossen Josaphat von Juda. Josaphat aber wünscht vorher die Befragung eines Jahvepropheten über den Ausgang der Expedition; denn die günstige Antwort der 400 Hofpropheten Achabs genügt ihm nicht. Achab verweist auf Michajahu ben Jimla,

[1] Hier und noch in einigen anderen Stellen ist das meist fem. gebrauchte רוּחַ Mask. Siehe Ed. König, Hist. Krit. Lehrgeb. d. hebr. Sprache. III. Leipzig 1897, § 248 i; vgl. Job 4, 15; 8, 2; 20, 3; 41, 8.

schreckt aber davor zurück, ihn zu fragen, da er immer noch Unheil prophezeit habe; trotzdem läßt er ihn holen. Michajahu wiederholt zunächst ironisch-sarkastisch den Bescheid der Lügenpropheten, bis er auf Drängen Achabs seine wahre, wirkliche Meinung kundgibt, die er auf Grund seiner Vision aussprechen muß. Er sah nämlich Jahve auf seinem Throne sitzen, vom Himmelsheer umgeben. Jahve selbst richtete an die Versammlung die Frage: „Wer will Achab betören, daß er hinziehe und bei Ramoth Gilead falle?" Nach einigem Hin- und Herreden tritt der „Geist" hervor mit der Erklärung: „Ich will ihn betören. Ich will ausgehen und im Mund aller seiner Propheten ein Lügengeist werden." Demgemäß erhält er von Jahve Auftrag. Bei aller Abhängigkeit von Gott, durch welche der Unterschied vom Glauben der Heiden an ihre selbständig schadenden Dämonen klar genug hervortritt, ist es doch auf den ersten Blick auffällig, daß der רוּחַ hier redend auftritt; bei der רוּחַ רָעָה ist das an keiner Stelle der Fall. Man glaubt sich zudem wirkungsvoll darauf berufen zu können, daß רוּחַ hier mit dem Artikel versehen ist, also einen bestimmten, persönlichen Geist meine, dem eine Aufgabe übertragen werde, die man Gottes für unwürdig halte. Also ein schädliches Geistwesen, dem man trotz seiner engen Verbindung mit Jahve die Spuren des heidnischen Dämons noch anmerke! Diese anscheinend so plausiblen Momente haften doch an der Oberfläche. Das gilt zunächst von der Bezugnahme auf den Artikel. Denn diesen setzt das Hebräische auch bei einer an sich unbekannten Person oder Sache, welche unter den gegebenen Umständen als determiniert zu denken ist[1]. Das ist natürlich in diesem Zusammenhang der Geist der Betörung; Jahve hat ja vorher aufgefordert. Für die Erfüllung der Forderung kann nur der רוּחַ שֶׁקֶר in Betracht kommen. Wenn demgemäß הָרוּחַ mit dem unbestimmten Artikel übersetzt wird, so geschieht das in Übereinstimmung mit der LXX, die nicht τὸ πνεῦμα, sondern einfach πνεῦμα übersetzt hat[2]. I. Kön. 22, 19 ff. schwebt die Vorstellung von der רוּחַ רָעָה vor, die nach den vorstehenden Darlegungen im Alten Testament nicht als persönliches Wesen, sondern als eine von Jahve ausgehende Kraft anzusehen ist. Warum? Es tritt nicht ein רוּחַ aus mehreren רוּחוֹת hervor, sondern es kommt aus dem Heer des Himmels. Also auch hier ist wie in allen Ruachstellen der Plural רוּחוֹת vermieden. Dazu entspricht die Bemerkung Michajahus: „So hat denn Jahve einen Lügengeist allen deinen Propheten in den

[1] Gesenius-Kautzsch, Hebr. Grammatik enthält viele Beispiele. 28. Aufl., S. 426 f.

[2] Auch A. Šanda, Die Bücher der Könige I. Münster i. W. 1912, (Exeg. Handb. z. A. T. 9, 1) übersetzt „ein Geist". S. 488.

Mund gelegt", der anderen Redeweise, die sonst gewöhnlich von der רוּחַ angewandt wird, daß ein böser Geist von Jahve kommt; wäre eine Person gemeint, so könnte man nicht sagen, daß der Lügengeist in den Mund gelegt wird[1]. Mit diesen Tatsachen scheint nun die Rolle, welche der רוּחַ in der himmlischen Ratsversammlung spielt, nicht zu harmonieren. Denn der Geist tritt hier wie ein persönliches Wesen aus dem Himmelsheer hervor, antwortet auf Gottes Frage. Betrachtet man die Erzählung in ihrer Ganzheit, dann gewahrt man die alttestamentlichen Vorstellungen von der רוּחַ רָעָה und dem himmlischen Hofstaat Jahves vereint[2], und zwar ist hier die einzige Stelle im Alten Testament, wo die vorliegende Kombination zu finden ist. Der Grund dafür ist ersichtlich, weil eine prophetische Vision berichtet wird. Der visionäre Vorgang führt mit anschaulicher Lebhaftigkeit vor Augen, wie die Betörung Achabs durch den von Jahve kommenden רוּחַ bewirkt wurde. Die dramatische Form der Vision veranlaßte die Vorführung der himmlischen Ratsversammlung und die Hineinstellung des רוּחַ in dieselbe. Der Geist, der nachher als besondere Kraftwirkung in den Propheten ein רוּחַ שֶׁקֶר wird, erscheint in dem Gesicht des Michajahu personifiziert. Die Gestaltung der himmlischen Szene erwuchs aus dem Bedürfnis der Situation[3]. Abstrakte Begriffe persönlich zu denken, ist so allgemein, daß auch griechische Dichter die Gerechtigkeit, das Glück usw. als Personen auftreten lassen[4]. Der durch die Vision erfolgten Personifizierung des רוּחַ als Diener Jahves entsprach es, den רוּחַ aus der dienenden Schar hervorkommen zu lassen. Wäre hier der Abschluß einer Entwicklung aus unpersönlicher Kraft zur Hypostase festzustellen, dann wäre es nicht recht verständlich, warum in späteren Büchern, namentlich bei den Propheten, der Geist Gottes doch wieder als eine von Gott ausgehende Wirkung erscheint, z. B. Joel 3, 1; Agg. 2, 5. Betrachtet man den Inhalt der Erzählung in seinem ganzen Umfange, so gewinnt man die Überzeugung, daß gerade durch die ausführliche Darstellung Jahve dem alttestamentlichen Leser nicht von der Verursachung der Betörung entlastet erscheinen konnte;

[1] So auch Joh. Hehn, Zum Problem des Geistes im Alten Orient. Zeitschr. f. d. altt. Wissenschaft, 1925 3/4, S. 210—225, S. 222.

[2] Vgl. außer den unten behandelten Satansstellen in Job noch Job 15, 8; 38, 7 und hierzu N. Peters a. a. O. S. 13.

[3] Vgl. Ed. Meyer, Ursprünge und Anfänge des Christentums II. Stuttgart 1921, S. 101 f., Köberle a. a. O. S. 271 f., Hehn, Zum Problem usw., S. 222.

[4] Darauf macht Kittel, Geschichte usw. III, S. 742, unter Anführung mehrerer Beispiele aufmerksam.

sie tritt vielmehr um so kräftiger hervor, weil Jahve in seiner Aufforderung nicht als der Zulasser, sondern als der Veranlasser geschildert wird. Es ist überhaupt ein verfehltes Unterfangen, eine Entwicklung konstatieren zu wollen. Denn noch in späterer Zeit wird das Übel, ja, das Böse auf Gott zurückgeführt. Das ist etwa nicht bloß an vereinzelten Aussagen geschichtlicher Bücher zu beobachten, sondern tritt bei den Propheten weit stärker unterstrichen hervor, z. B. Am. 3, 6; Is. 45, 6 f.; Klagel. 3, 38 f. Gemäß Is. 63, 7 will Jahve die Heidenvölker trunken machen durch seinen Zorn. Dasselbe widerfährt den Juden nach Jer. 13, 13. Charakteristisch ist Ez. 20, 25 f., weil hier die Urheberschaft Gottes wirklich ebenso scharf betont ist wie in I. Kön. 22, 19ff., wenn Jahve sagt: „So gab auch ich ihnen Satzungen, die nicht gut waren, und Rechte, durch die sie nicht leben konnten; ich machte sie unrein durch ihre Opfergaben, dadurch, daß sie alle Erstgeburt (durchs Feuer) gehen ließen, um ihnen Grauen einzuflößen[1].“ Neuerlich gebührt Volz das Verdienst, in diesem Sinne gegenüber den üblichen Gedankengängen scharf, wenn auch mit einseitiger Übertreibung, betont zu haben, daß kein Unterschied bestehe zwischen dem Gott des Moses und dem der Propheten oder auch dem des Neuen Testamentes. Er erinnert an Röm. 9, 16—18 und sagt, daß selbst das Bild Jesu nicht frei sein will von einem Rest des Dämonischen. Dem biblischen Gottesglauben hafte etwas Tückisches, Unheimliches an; Volz nennt es dämonisch. Jahve selbst sei zum Dämon geworden; daher kenne die israelitische Religion auch keine Dämonenverehrung. Man sieht, wie hier mit manchen Ansichten, die kühn feste Entwicklungsreihen aufstellten und als festbegründet angesehen wurden, radikal aufgeräumt wird. Aber das Unrichtige und Extreme liegt bei Volz darin, daß er in„ bewußter Einseitigkeit“ Stellen zusammenträgt, die Jahve als willkürlich handelndes Wesen erscheinen lassen sollen. Dabei erkennt er kultischen und rituellen Vergehen überhaupt keinen sittlichen Charakter zu[2], so daß er schließlich soweit kommt, die Strafgerechtigkeit Gottes, besonders wenn sie in strenger Weise sich offenbart, als dämonisch zu bezeichnen. Der Begriff des Dämonischen übrigens wird bei ihm, obwohl er ihn in der Einleitung zu seinen Darlegungen richtig abgrenzt, farblos und faßt alles in sich, was an Gott unbegreiflich ist. Volz erklärt dann infolge der bewußten Einseitigkeit, die ihn leitet, alle Stellen des Alten Testamentes, die Willkür in Jahves Wesen ver-

[1] E. Sellin, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte I. Leipzig 1896, S. 106.

[2] P. Volz, Das Dämonische in Jahve. Tübingen 1924.

neinen, für Korrekturversuche solcher, die an den gegenteilig lautenden Stellen Anstoß nahmen[1]. Wenn es sich aber so verhielte, würde auch der Dekalog als Korrektur gelten müssen. Ja, es würden selbst heidnische Gottheiten, z. B. der babylonische Schamasch, als dessen Kinder Kettu und Mišaru gelten — das sind die Personifikationen von Recht und Gerechtigkeit —, hoch über Jahve stehen. Es ist ein ziemliches Maß von Willkür, das Volz anwendet, um den Gott des Alten Testamentes als willkürlich handelndes Wesen hinzustellen. Dagegen hat er, wie gesagt, mit dankenswerter Klarheit und Ausführlichkeit die Gedankenkonstruktionen zertrümmert, die, trotzdem sie sich nur auf einen engen Kreis alttestamentlicher Aussagen einstellen, doch mit der Annahme einer Entwicklung schnell bei der Hand sind.

§ 2. Die Speise- und Reinheitsgesetze.

Die Speise- und Reinheitsgesetze bilden einen Annex des alttestamentlichen Kultes und ragen zugleich normierend in das private Leben jedes Israeliten hinein. Ihr tieferer Grund ist oft im einzelnen schwer ersichtlich. In solchen Fällen greifen viele zu der Erklärung, der Grund dieser Gebote und Verbote könne nur in einem tiefgewurzelten Dämonenglauben heidnischer Art liegen; der Hinweis auf die religionsgeschichtlichen Parallelerscheinungen macht sich hier sehr geltend. So vertritt Wundt die Ansicht, der Priesterkodex setze mit seinen Verboten der unreinen Tiere eine umfangreiche Dämonenverehrung voraus. Unrein seien nämlich jene Tiere, mit denen primitives Denken und alter Aberglaube dämonische Macht verbunden wähne[2]. Das Verbot, sie zu essen, habe sich noch nach Überwindung dieser Religionsstufe erhalten. Wenn man das Wort Religionsstufe nicht im Sinne einer schematischen Evolutionstheorie versteht, die eben ungeschichtlich denkt, so wäre es denkbar, daß manche dieser von Israel zu irgendeiner Zeit geübten Dinge in die legitime Religion eingeordnet worden wären, nachdem sie durch den Jahveglauben eine Umbildung erfahren hätten. In diesem Sinne meint N. Peters, daß die Speiseverbote ursprünglich zumeist im Dämonenglauben wurzeln[3]. Aber ein gewichtiges Moment dagegen ist und bleibt doch an sich, daß das alttestamentliche Gesetz trotz seines sonstigen

[1] Besonders S. 4, 25, 34. Volz ignoriert zu sehr, was andere, z. B. Ed. König, zu der Frage gesagt haben.

[2] W. Wundt, Völkerpsychologie. Leipzig 1910, IV, S. 403.

[3] N. Peters, Die Religion des Alten Testamentes. Kempten-München 1912, (G. Esser-J. Mausbach, Religion, Christentum und Kirche I.), S. 639—794, S. 724.

Eiferns gegen den Dämonendienst nicht einmal in der schwächsten Geste abwehrender Haltung auf dämonischen Untergrund Bezug nimmt. Döller bringt für seine vorsichtig gehaltene Bemerkung: „Vielleicht haben auch die Israeliten in alter Zeit eine Reihe von Krankheits- und Seuchendämonen gefürchtet" Gründe bei, die auf spätjüdischer Erklärung alttestamentlicher Stellen beruhen[1]; bereits in anderem Zusammenhang mußte ich die Tragweite, die man mit Vorliebe bei Fragen alttestamentlicher Dämonologie der Exegese des nachbiblischen Judentums beilegt, verneinen. Die Begründung braucht hier nicht wiederholt zu werden.

Was die Verbote, das Fleisch gewisser Tiere zu essen, angeht, so wäre man für das Alte Testament wohl nicht so leicht auf die dämonistische Erklärung verfallen, wenn man nicht weithin generell Dämonenfurcht für ähnliche, bei den außerisraelitischen Völkern vorhandene Gesetze als tiefsten Grund annähme. Gewöhnlich argumentiert man, das Altertum habe mit gewissen Tieren dämonische Vorstellungen verbunden. Diese Beobachtung büßt aber an Beweiskraft schon erheblich ein, wenn Dämonismus als alleiniger Erklärungsgrund der Unreinheit versagt. Wenn aber vollends Ursachen anderer Art beigebracht werden, ist er um so mehr abzulehnen, weil die israelitischen Gesetze ihn nicht durchblicken lassen. Gegen Smith[2], dessen Auffassungen sich mit denen Wundts decken, haben Zapletal und noch ausführlicher Döller, der reichliches Material aus den heidnischen Kultur- und Naturreligionen beibringt, gezeigt, daß überhaupt im einzelnen große Schwierigkeiten bestehen, die tieferen Gründe für kultische Reinheit und Unreinheit restlos aufzudecken. Sehr oft sind sie in hygienischen Rücksichten, pädagogischen Zwecken, natürlicher Abneigung gegen die Lebensweise einiger Tiere zu suchen[3]. Auch Mißgestalten, für die naives Denken manche Tiere, z. B. Aal und Strauß, hielt, perhorreszierte man. Durch genannte Momente ist nicht immer eine befriedigende Erklärung möglich, aber sie sind durchaus in Rechnung zu stellen[4]. Wigand verwirft das in der vergleichenden Religionswissenschaft vielfach sich bemerkbar machende Bestreben, überall religiöse Motive zu suchen; er sagt: „Hierbei werden dann die aus dem Altertum überlieferten Gründe für die Unreinheit der Tiere ignoriert, während doch zu beachten ist, daß die Alten mit den

[1] Joh. Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testamentes in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Münster i. W. 1917 (Altt. Abh. VII, 2/3.), S. 116 f.

[2] Die Religion usw., S. 222.

[3] Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze usw., passim und Zapletal a. a. O. S. 85 ff.

[4] Ohne Begründung lehnt sie ab Alfr. Loisy, La religion d'Israel. Poligny 1908, S. 89.

Anschauungen echter verwachsen waren und dem Ursprung derartiger Verbote zeitlich wesentlich näher standen als wir." So schloß man in Attika den Stier von der Verwendung beim Opfer aus, weil er dem Menschen lange Zeit treue Dienste geleistet habe[1]. Dölger äußert den Gedanken, daß alte, ursprünglich vielleicht aus sehr nüchternen Erwägungen entsprungene Stammessitten oft größeren Einfluß auf den Kult gehabt hätten als Philosophie und Mythologie, die erst nachträglich das Althergebrachte mit dem Schleier des Geheimnisses umgaben[2]. Schon Wellhausen hat betreffs des Islams dasselbe bemerkt, manche seiner Bräuche seien mehr in der Rücksicht auf Reinlichkeit als auf Reinheit begründet, und die religiöse Deutung sei ihnen erst später gegeben worden[3]. Neuerdings wendet Menes diese Grundsätze auf das Alte Testament an; selbst wo hier die Motive gewisser Bestimmungen und Gesetze mit dem Dämonen- und Geisterglauben zusammenzuhängen scheinen, müsse man versuchen, die eigentliche Wurzel in der Wirklichkeit zu finden[4]. Ein Ausblick auf die Speisesatzungen anderer Völker zeigt, daß bestimmten Personen oder Ständen gewisse Speisen, Tiere und Früchte ganz oder zu bestimmten Zwecken verwehrt sind, weil sie als einer Gottheit geweiht gelten. Bei den Israeliten sind aber derartige Verbote für die Allgemeinheit erlassen[5]. Es läßt sich hier wohl vermuten, daß einige von den als unrein angesehenen Tieren diesen Charakter trugen, weil sie in einem fremden Kulte als heilig betrachtet wurden. Oft wird die Versetzung des Schweines unter die unreinen Tiere so erklärt[6]. Andere suchen mit guten Gründen auch in diesem Falle die Natur des Tieres als Ursache des Verbotes, sein Fleisch zu genießen, hinzustellen[7]. Arbesmann kann sich auf Nachrichten aus der Antike und auf Feststellungen bei primitiven Völkern dafür beziehen, daß die Meidung des Schweines in der Furcht vor Hautkrankheiten und Aussatz begründet sei[8]. Bei vielen Speisesatzungen ist jedoch der ursprüngliche Grund nicht mehr zu sehen, z. B. bei dem manchenorts vor-

[1] K. Wigand, Die altisraelitischen Vorstellungen von unreinen Tieren. Arch. f. Religionsw. 17 (1914), S. 411—436, S. 424 ff.

[2] Der heilige Fisch, S. 61.

[3] Wellhausen a. a. O. S. 172.

[4] Abr. Menes, Die vorexilischen Gesetze Israels. Gießen 1928. (Beih. z. Zeitschr. f. d. altt. Wissenschaft 50.), S. 112.

[5] K. v. Orelli, Speisegesetze in Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche 18, S. 603—607.

[6] Ed. König, Geschichte usw. S. 75 und Dölger, Der heilige Fisch, S. 368 ff.

[7] Wigand a. a. O. S. 432.

[8] P. R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen und Römern. Gießen 1929 (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XXI, 1.), S. 41 f.

kommenden Verbote, gewisse Arten von Fischen zu essen[1]. Nur um leere Vermutungen aufzustellen, sollte man nicht Abscheu gegen heidnisch-kultische Verehrung als Ursache ins Feld führen, wenn sich die Ursache eben nicht mehr bestimmen läßt. Und falls besagter Grund wirklich hie und da im Alten Testament festgestellt werden kann, so ist das noch kein Beweis dafür, daß die Israeliten mit solchen Tieren gerade dämonische Vorstellungen verbanden. Denn, wie früher dargelegt wurde, vermelden die alttestamentlichen Quellen nicht, daß Götzendienst Dämonendienst sei.

Die Erörterung über die reinen und unreinen Tiere veranlaßt eine grundsätzliche Stellungnahme zu den Reinheitsgesetzen überhaupt, soweit sie für diese Arbeit in Betracht kommen. Denn man hat sie in ihrer Gesamtheit als Abwehrmaßregeln gegen die Dämonen hingestellt und schreibt damit dem Kultus in weiterem Sinne eine Rücksichtnahme auf die heidnischen Dämonen zu, die mit den früher besprochenen direkten Aussagen des Alten Testamentes schwerlich in Einklang zu bringen wäre. Nach Scheftelowitz basieren die Vorschriften für die Behandlung der Leichen, für das Verhalten nach den natürlichen geschlechtlichen Vorgängen auf dem Glauben, daß bei allen diesen Dingen dämonische Kräfte wirksam seien. Freilich soll auch wiederum der Monotheismus den dämonischen Charakter verwischt haben, oder man spricht von „vorjahvistischen" Ansichten, deren sich die Israeliten später nicht mehr bewußt waren[2]. Hiermit wird eingestanden, daß die alttestamentlichen Aussagen von den behaupteten dämonischen Vorstellungen nichts mehr wissen. Man könnte anderenfalls einen derartigen Zustand der Unausgeglichenheit zwischen Monotheismus und krassen heidnischen Vorstellungen auch schwer begreiflich finden. Man darf ihn nicht annehmen, wenn das Alte Testament selbst einen anderen Weg weist. Es stellt nämlich gewisse Vorgänge im menschlichen Leben als religiös-ästhetisch unrein hin, weil diese Erscheinungen als nähere oder entferntere Wirkungen des Todes galten, der seit dem Sündenfall als verschuldet angesehen wird[3]. Döller warnt besonders eindringlich davor, hinter jeder die Unreinheit betreffenden Vorschrift Nachwirkungen dämonischer Anschauungen zu suchen. Bei der Behandlung der geschlechtlichen Un-

[1] Dölger, Der heilige Fisch, S. 36 ff., 60 f.

[2] Scheftelowitz, Die altpersische Religion usw., S. 30 f., 60 und Joh. Benzinger, Krankheiten und Heilkunde der Israeliten in Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche 11, S. 68 ff.

[3] Ed. König, Theologie usw., S. 245, 271 ff.

reinheit zeigt er besonders, daß die Analogie heidnischer Vorstellungen älterer Zeit und der jetzigen primitiven Völker an sich nichts beweist. Sie sind hier wie dort entstanden, weil man sich noch keine Vorstellung von der Natur dieser Dinge zu machen wußte. Man griff deshalb zu dämonischer Erklärung, zumal man meinte, daß physische Unreinheit die Dämonen anlocke. Wie immer es auch mit der Kenntnis genannter Vorgänge in Israel gestanden haben mag, man führte jedenfalls Empfängnis und Schwangerschaft auf Jahve zurück; das erhellt aus Gen. 29, 31; I. Sam. 1, 11; Richt. 4, 13. Wenn diese Zustände nach dem Glauben der alttestamentlichen Religion in die Wirkungssphäre bestimmter Geister gehört hätten, dann müßte auch „das Produkt des Gebärens" als unrein gegolten haben[1]. Zudem läßt sich nun positiv nachweisen, daß manchen dieser Verordnungen eine bestimmte heidentumsfeindliche Tendenz innewohnt. Die Verbote, welche die geschlechtliche Unreinheit betreffen, sind als Protest gegen kultische Unzucht aufzufassen. Die Verunreinigung durch eine Leiche sollte dem Totenkult vorbeugen. Unreinheit des Aussatzes ging darauf zurück, daß man darin einen Schlag Gottes κατ' ἐξοχήν sah, der den Getroffenen als Sünder kennzeichnete. Bittet der Sünder in Ps. 50, 9 um Entsündigung mit Hysop, so kann diese auf das Zeremoniell nach der Reinigung eines Aussätzigen hindeutende Bitte die Auffassung des Aussatzes als einer Folge und eines Bildes der Sünde zum Ausdruck bringen[2].

Mit den Bestimmungen über Rein und Unrein knüpft das mosaische Gesetz sicherlich oft an bestehende Vorstellungen an, läutert sie, erfüllt sie mit neuem Inhalt. Die höheren sittlichen Ideen bedingen den großen Unterschied gegenüber den anderen Religionen. Dieser Unterschied offenbart sich z. B. darin, daß der Israelit die unreinen Dinge genau kennt, während der Babylonier darüber in steter Unsicherheit ist; er hat es mit freischweifenden Geistern zu tun, die sich überall einnisten können[3]. Nicht einmal an eine indirekte Legitimierung der Dämonenverehrung ist bei besagten Verordnungen gedacht, etwa in dem Sinne, daß sie der Scheu und Furcht vor den heidnischen Dämonen Ausdruck geben sollten. Man gewinnt aus der umfangreichen Gesamtuntersuchung Döllers wohl den Eindruck, daß einige, aber verhältnismäßig wenige Bestimmungen mit Rücksicht auf den Volksdämonenglauben gegeben sind, um diesen wie alles Heidnische zurückzudrängen. So knüpft Num, 19, 1—20

[1] Ed. König, Reinigungen in Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche 24, S. 383.
[2] Vgl. Ed. König, Die Psalmen. Gütersloh 1927, S. 641.
[3] Siehe Seeger a. a. O. S. 95.

an die weit verbreitete Meinung an, daß der roten Farbe, die das Blut vertritt, eine apotropäische Wirkung gegen die Dämonen innewohne[1]. Es wird nämlich bestimmt, Asche von einer verbrannten roten Kuh dem Sprengwasser beizumischen, das man zur Reinigung von Leichenunreinheit benutzte. Man kann hier nicht von einer Konzession an das Heidentum sprechen[2]; die alttestamentliche Religion mit ihrem Sinn für reichen Ritus übernahm einen vorhandenen Brauch. Wegen der strengen Gesetze gegen den Dämonendienst konnte er innerhalb der Jahvereligion kaum mehr zum Mißbrauch ausarten; war doch an sich diese Kultsitte verschiedener Beziehung fähig. Es läßt sich überdies sagen, daß mitunter die Beibehaltung alter Formen, soweit sie mit neuem Inhalt erfüllt wurden, ein besonders wirksamer Protest gegen deren früheren oder anderswo vorhandenen Sinn wurde. Wenn in Ex. 23, 19 geboten wird, die Erstlinge der Früchte am Heiligtum abzugeben, so ist damit wahrscheinlich die Bekämpfung des Glaubens an Korngeister beabsichtigt, denen nach weit verbreiteter Meinung die erste und letzte Garbe zukam[3]; in Israel gehören diese Erträge des Feldes Jahve.

So sind auch die Speise- und Reinheitsgesetze, wo sie überhaupt Anknüpfungen irgendwelcher Art an dämonische Vorstellungen verraten, denselben Absichten entsprungen wie die direkten Verbote, den Dämonen zu opfern. Keine Vermischung mit heidnischen Bräuchen ist zu konstatieren, sondern Distanz, Trennung[4].

§ 3. Die Kultusvorschrift Ex. 28, 33—35.

Ex. 28, 33—35 liest man die Verordnung: „Unten an seinem Saum (scil. dem Saum am Obergewand Aarons) sollst du Granatäpfel aus blauem und rotem Purpur ringsum anbringen und dazwischen goldene Glöckchen ringsum, so daß am Saum des ganzen Obergewandes ringsum immer auf ein goldenes Glöckchen ein Granatapfel folgt. Aaron soll (dieses Kleid) tragen, um den heiligen Dienst zu versehen, damit man es klingeln höre, so oft er in das Heiligtum vor den Herrn hineingeht und so oft er hinausgeht, damit er nicht sterbe." Wellhausen folgend nehmen Duhm, Jirku und andere an, diese Schellen hätten den Zweck gehabt, die Dämonen zu erschrecken und zu verjagen. Während Beer diese kultische Institution

[1] Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze usw., S. 269 ff.

[2] So J. Scheftelowitz, Das Opfer der roten Kuh. Zeitschr. f. d. altt. Wissenschaft 39, S. 113—123.

[3] E. Busse, Der Wein im Kult des Alten Testamentes. Freiburg i. B. 1922, S. 57.

[4] Darüber ausführlich Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze usw., S. 235—279.

einfach so deutet, ohne eine Begründung dafür zu geben[1], geht Duhm näher darauf ein. Er spezialisiert seine Meinung dahin, den Dämonen der Tempelschwelle solle angezeigt werden, daß sich ein Berufener nahe[2]. Ähnliche Bräuche in den verschiedensten Religionen scheinen diese Erklärung zu begünstigen und zu stützen. Dölger erwähnt den Gebrauch der Schüttelklingel im Isiskult; es war damit beabsichtigt, den bösen Seth von der heiligen Handlung fernzuhalten[3]. In den heidnischen Kulturreligionen bedienten sich Priester und Zauberer der Glocken oder Schellen zur Bannung der Dämonen[4]. Laut Zeugnis der Ausgrabungen war bei den Kanaanitern die Verehrung der Schwellendämonen üblich; erweislich wurden ihnen Bauopfer gebracht. Wellhausens bzw. Duhms Deutung der in Exodus erwähnten kultischen Vorschrift gewänne an Wahrscheinlichkeit, wenn auch anderswo die alttestamentliche Religion in irgendwelcher Form die Furcht vor Schwellendämonen aufwiese. Aber wir wissen nur, daß einzelne Israeliten von diesem Glauben beeinflußt waren, wie das Bauopfer Hiels bei der Wiedererrichtung Jerichos zeigt[5]. Aus diesem Mißbrauch, der durch Angleichung an heidnische Sitten zu erklären ist, kann selbstredend nichts für die legitime Religion gefolgert werden; soweit ich übersehe, macht auch niemand den Versuch außer Jirku, der sich auf Hiels Tat beruft[6]. Duhm dagegen bezieht sich auf Soph. 1, 9: „Ich will an jenem Tage alle heimsuchen, die über die Schwelle hüpfen." Gesetzt, daß diese Worte den von Duhm angenommenen Sinn hätten und unter der Schwelle die Tempelschwelle zu verstehen wäre, läge darin der Tadel heidnischen Glaubens und heidnischer Übung ausgesprochen. Der Prophet rügt ja in V. 15 ebenfalls abgöttische Bräuche, die sich unter seinen Volksgenossen breit gemacht hatten. Wahrscheinlicher ist es jedoch, daß V. 9a sich inhaltlich unmittelbar an V. 8 anschließt. Hier geht Sophonias, der unter dem König Josias auftrat, mit den Fürsten und königlichen Prinzen ins Gericht, wenn er sagt: „Ich will Heimsuchung üben an den Fürsten und

[1] Beer a. a. O. S. 15. Er bemerkt lediglich, daß sich aus den niederen Religionsformen manches in ursprünglicher oder modifizierter Form im Jahvismus erhalten habe.

[2] a. a. O. S. 7. Eine entschiedene Ablehnung erfährt die Erklärung der Stelle aus Dämonenfurcht durch Baudissin, Feldgeister, S. 10 f.

[3] Der heilige Fisch, S. 240.

[4] A. Bertholet, Glocken in Die Religion in Geschichte und Gegenwart II, 2. Aufl., S. 1243 und Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze usw., S. 163.

[5] I. Kön. 16, 34. Über den Glauben der heutigen Bewohner Palästinas an Schwellendämonen und die entsprechenden Bräuche vgl. T. Canaan, Dämonenglaube im Lande der Bibel. Leipzig 1929, S. 36–39. — [6] a. a. O. S. 82.

Königssöhnen und an allen, die fremde Kleidung tragen." In gleicher Weise werden die getroffen, die fremdes Zeremoniell im Königshaus zur Anwendung bringen. Somit bedeutet hier „Haus ihres Herrn" nicht Tempel, sondern es ist der königliche Palast gemeint[1]. In diesem gab es nicht nur fremde Kleidung, sondern auch die fremde Sitte, nicht die Schwelle des Palastes zu berühren. Nach persischer Gepflogenheit wenigstens mußte man sie mit dem rechten Fuß überspringen, weil sie als heilig galt. Auf ähnliche Bräuche spielt der Prophet an.

Eine Analogie, deren Wertlosigkeit man auf den ersten Blick erkennt, liegt in dem Hinweis auf I. Sam. 5, 5, wo berichtet wird, daß die Priester des Dagontempels in Asdod nicht auf die Schwelle traten. Ob die Sitte mit dem Kult des Gottes zusammenhängt, wissen wir nicht; jedenfalls wird dämonischer Vorstellungen keine Erwähnung getan. Und selbst wenn Gedanken dieser Art mitgespielt hätten, würde es eine Nivellierung der alttestamentlichen Religion sein, wenn man die dem Brauche zugrunde liegende Anschauung in die Ideenwelt des Alten Testamentes transferieren wollte, um eine nicht ganz eindeutige Stelle zu erklären.

In Gen. 4, 7 soll aus dem Gottesspruch an Kain der Glaube an Schwellendämonen herausschauen; Duhm glaubt diese Annahme durch Vornahme einer textkritischen Konjektur möglich zu machen. Die gewöhnliche Übersetzung: „Ist nicht, wenn du gut handelst, Aufnahme da, und nicht, wenn du nicht gut handelst, an der Pforte die Sünde ein Lauerer, dessen Verlangen nach dir ist" hält er für unzulässig, weil חַטָּאת als Subjekt ein femininales Partizipium erfordere. Deshalb sieht er in חַטָּאת eine Glosse und in רֹבֵץ das Subjekt. Hierbei wird nicht beachtet, daß רֹבֵץ eben substantivisch gebraucht ist. Es liegt der Vergleich der Sünde mit einem an der Tür des Gehöftes lagernden Raubtiere vor, eine der Situation des Menschen der Urzeit entsprechende Ausdrucksweise[2]. Wenn diese Personifikation der Sünde die anscheinend vorliegende grammatische Schwierigkeit löst, so wird auch die Bezugnahme auf die babylonische Dämonenbezeichnung rabisu gegenstandslos[3].

Als wachehaltende Geister der Tempelschwelle will man die in Is. 6, 2 genannten Seraphim ansehen. Beide dürfen nicht getrennt werden, meint Wellhausen kategorisch[4]. Aus welchen Gründen? Zunächst soll der

[1] Siehe A. van Hoonacker, Les douze prophètes. Paris 1908, S. 513.

[2] Ed. König, Die Genesis. Gütersloh 1919, S. 279.

[3] Bei Duhm a. a. O. S. 9.

[4] Außer Wellhausen a. a. O. S. 153 bekennen sich zu dieser Ansicht u. a. Duhm a. a. O. S. 4 ff. und K. Marti, Das Buch Jesaia erklärt. Tübingen 1900, S. 64.

Name den dämonischen Charakter erweisen, da der in Is. 6, 2 vorkommende Ausdruck mit Num. 21, 6 in Verbindung zu bringen sei. Dort wird nämlich erzählt, daß das undankbare Volk, als es murrt, von den נְחָשִׁים שְׂרָפִים gebissen wurde. Der Artikel scheint darauf zu deuten, daß die nähere Bezeichnung שְׂרָפִים vielleicht als „brennende" zu erklären ist wegen der Schärfe ihres Giftes[1]. Eine Zusammenstellung dieser Wesen mit dem Is. 14, 29 und 30, 6 genannten שְׂרָף מְעוֹפֵף beweist für den Dämonencharakter gleich wenig, ob man sie als fabelhafte Tierwesen oder als eine besondere Art von Schlangen auffaßt. Letzteres liegt näher, weil sie nicht nur an den beiden Is.-Stellen, sondern auch Dt. 8, 15 mit Skorpionen und wasserarmer Gegend zusammengenannt werden. Man könnte mir entgegenhalten, daß ich dieses Moment nicht gegen den Dämonencharakter der Seirim gelten ließ. Aber da bliebe ein wesentlicher Unterschied unbeachtet: zeigten doch andere Stellen deren dämonischen Charakter. Solche Angaben fehlen jedoch für die נְחָשִׁים שְׂרָפִים. In Is. 6, 2 findet sich lediglich Identität hinsichtlich des Wortes שְׂרָפִים, das der vorstehenden Erklärung gemäß in den anderen Stellen als Zubenennung irgendeiner Schlangenart aufzufassen ist. Is. 6, 2 kennt die einfach als שְׂרָפִים bezeichneten Gestalten als vernunftbegabte Wesen[2]. Doch wenn auch שָׂרָף schlechthin „Schlange" hieße, würde man die Schlangengestalt mit Zweck und Bedeutung der Seraphim in der Berufungsvision in keine Beziehung bringen können. Denn die Bedeutung der Schlangengestalt im Alten Testament ist stets so, daß ein Zusammenhang mit der Sendung, welche die Seraphim bei Is. haben, nicht gefunden werden kann. Diese Ansicht bringt auch Hackspill zum Ausdruck, obwohl er in שָׂרָף den Namen der Wüstenschlange sieht[3]. Hehn neigt zwar wegen der Übereinstimmung des Namens zu der Meinung, daß die äußere Erscheinung der Wesen in Is. 6, 2 irgendwie schlangenartig gewesen sei, aber er sagt doch: „Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß sie den Namen שְׂרָפִים = die Glühenden aus einem anderen Grunde führen[4]. Die Benennung kann vom Propheten selbst erfolgt sein ent-

[1] J. Nikel, Die Lehre des Alten Testamentes über die Cherubim und Seraphim, Breslau 1890, denkt an ein Epitheton necessarium, S. 88 f.

[2] Vgl. Fr. Feldmann a. a. O. S. 70.

[3] L. Hackspill, L'angelologie juive à l'époque Néotestamentaire. Rev. Bibl. 1902, S. 528—550, S. 539.

[4] Die biblische und babylonische Gottesidee. S. 314. Treffend bemerkt Ed. König zu Is. 6, 2, daß es viele gleichlautende Wörter mit verschiedener Bedeutung gebe. Das Buch Jesaja. Gütersloh 1926, S. 89 f.

sprechend der Art und Weise, wie er die Vision schaute[1]. Bezieht man sich auf die Flügel, um die Seraphimgestalt als Tierkomposition aufzufassen und so eine Beziehung zum Dämonischen aufzudecken, so spricht dagegen, daß die Flügel in der orientalischen Symbolik als Sinnbild der über den Schauplatz der Erde hinausragenden Tätigkeit vielfach verwendet werden; die Flügel kennzeichnen ein Wesen als überirdisch und geheiligt[2]. Es ist ferner unstatthaft, in dem Tempel der Isaiasvision den irdischen Tempel zu sehen und nicht den himmlischen und so die Seraphim ihres himmlischen Charakters zu entkleiden. Wäre nämlich der jerusalemische Tempel gemeint, dann müßte man das Fehlen der Cherubim auffällig finden[3]. Demgemäß verbietet sich die Annahme, daß in Is. 6, 2 die Seraphim als dämonische Wesen zu betrachten sind, oder daß an dämonische Vorstellungen angeknüpft wird: 1. weil mit dem Worte, wo dieses im Alten Testament sonst auftritt, keine dämonischen Vorstellungen verbunden sind. 2. weil die in Is. 6, 2 vorkommenden Seraphim anderen Charakters sind wie die in Num. 21, 6 und Is. 14, 29; 30, 6 genannten Wesen. Man fragt sich verwundert, wie trotzdem der Satz niedergeschrieben werden konnte: „Die Sarafen sind in der Vision Jesajas zu Dämonen Jahves degradiert“[4].

Der alttestamentlichen Religion fehlt demnach in ihrem Schrifttum die Anerkennung des Glaubens an Schwellendämonen. Analogien aus heidnischen Kulten als maßgebende Erklärung für einen alttestamentlichen Brauch anzuführen[5], würde nur dann berechtigt sein, wenn der Klang der Glöckchen an sich nur den Zweck haben könnte, Dämonen abzuwehren. Aber in Ex. 28, 35 scheint sogar die Möglichkeit dieses Zweckes auszuscheiden. Denn die Glöckchen am Saume des Gewandes wechselten mit Granatäpfeln ab, die heiliges Symbol waren[6]. Andere Stellen des Alten Testamentes geben den Zweck der Musikinstrumente beim Gottesdienst ausdrücklich an. Es sei erinnert an II. Sam. 6, 5, wo es anläßlich der Einholung der heiligen Lade heißt: „David aber und

[1] G. Stosch, Die Prophetie Israels. Gütersloh 1907, S. 175.

[2] Ausführlich darüber Nikel a. a. O. S. 75 und A. Jeremias, Das Alte Testament usw., S. 593.

[3] P. Schegg, Der Prophet Isaias, München 1850, S. 68 und Ed. König, Das Buch Jesaja, S. 89.

[4] So Beer a. a. O. S. 9.

[5] Geschieht von H. Greßmann, Musik und Musikinstrumente im Alten Testament. Gießen 1903 (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. II, 1.), S. 6.

[6] Baudissin, Feldgeister, S. 10.

alle Israeliten tanzten vor Jahve mit aller Kraft unter Liedern mit Zithern, Harfen, Pauken, Schellen und Zimbeln." Offenbar dienten hier die Schellen wie die anderen Instrumente zum Ausdruck der Festesfreude; Dämonenabwehr kommt gar nicht in Frage. Ich darf auch auf Num. 10, 10 verweisen, wo der Zweck des kultischen Trompetenblasens ausdrücklich vermerkt wird: „Auch an euren Freudentagen und Festen sowie an euren Neumonden sollt ihr zu euren Brandopfern und zu euren Friedensopfern die Trompeten blasen, damit sie euch zu gnädigem Gedenken vor eurem Gott verhelfen." Nun bietet auch unsere Ex.-Stelle eine positive Begründung. Wenn D u h m betont, daß Aaron die Glöckchen tragen muß, damit er nicht sterbe, so ist die erste Hälfte nicht beachtet, der Vers lautet vollständig: „Und Aaron soll (sie) anlegen für den Dienst, damit der Klang davon gehört werde, wenn er zum Heiligtum vor Jahve kommt und wieder hinausgeht, und er nicht sterbe." Aus dem ersten Teil der Verordnung geht hervor, daß man die Aufmerksamkeit der Versammelten erregen will. Pflegten doch die Könige des alten Orientes mit Schellen versehene Kleidung zu tragen, um anzuzeigen, daß das Volk bei ihrem Herannahen zurückweichen müsse[1]. Sirach 45, 9 stimmt in der Erklärung des Brauches mit Ex. 28, 35 überein; als Funktion der Schellen wird angegeben, „daß sie klingelten bei seinen Tritten, damit der Schall im Allerheiligsten gehört werde zur Erinnerung für die Kinder Israels". Ob gemeint ist, daß der Hohepriester sinnbildlich sein Volk bei Jahve in Erinnerung bringen sollte, steht hier nicht zur Entscheidung. Jedenfalls Beziehungen des Brauches zu den Dämonen kennt Sir. nicht; er deutet auch in keiner Weise an, daß er ursprünglich etwa vorhandene verleugnen und ihnen einen anderen Sinn unterlegen will. Bezüglich Ex. 28, 33—35 ist also nicht bloß zu urteilen, daß der „Priesterkodex" vielleicht an die dämonischen Vorstellungen nicht mehr denke[2], oder daß die Schellen nicht mehr den ursprünglich primitiven Sinn hätten[3], sondern daß dieser Glaube der betreffenden kultischen Anordnung in Israel nie zugrunde gelegen hat. Betreffs der Bemerkung „damit er nicht sterbe", die an Dämonenfurcht denken lassen könnte, weist, abgesehen von den erwähnten dagegen sprechenden Gründen, der Zusammenhang einen anderen Weg der Erklärung. Die vorangehenden Worte „wenn er vor Jahve kommt" geben einen deutlichen Fingerzeig, daß die Furcht vor dem Tode irgendwie mit Jahve zusammenhängt. Die Deutung, daß der Hohepriester durch einen

[1] Fr. X. Kortleitner, Archaeologia biblica. Oeniponte 1917, S. 195 f.
[2] L. Baentsch, Exodus übersetzt und erklärt, Göttingen 1903.
[3] Scheftelowitz, Altpalästinensischer Bauernglaube, S. 78.

Gerichtsspruch sterben soll, falls er die Glöckchen nicht trägt[1], ist weder im Text begründet noch sonst bezeugt. Die Androhung des Todes hat einen anderen Grund. Wie man in dem Anschauen und der Berührung der heiligen Lade eine Todesursache sah (vgl. I. Sam. 6, 19 und II. Sam. 6, 6), so fürchtete man hier den Tod des Hohenpriesters, wenn er durch Vernachlässigung der kultischen Vorschrift die Ehrfurcht verletzte. Ein Vergleich unserer Stelle mit der Einleitung zu Lev. 16 bestätigt diese Annahme. Hier wird Aaron befohlen, sich vor dem Eintritt in das Allerheiligste zu entsühnen, „damit er nicht sterbe", und zwar durch Jahve; denn Jahve will in einer Wolke über der Kapporeth erscheinen. Als warnendes Beispiel mußte das Schicksal Nadabs und Abihus gelten; nach Lev. 10, 2 raffte sie das von Jahve zur Strafe für den begangenen Kultusfrevel gesandte Feuer hinweg[2]. Die Furcht vor Jahve entbehrt in dieser Hinsicht nicht der sittlichen Begründung. Denn den kultischen Vorschriften wird zu Unrecht der moralisch verpflichtende Charakter abgesprochen. Darum darf man sich nicht auf Ex. 28, 33—35 berufen, um Jahve einen dämonischen Zug beizulegen[3].

§ 4. Der Azazelritus Lev. 16, 7 ff.

In der Darstellung der Versöhnungsfeier Lev. 16, 7 ff. spielt der von der Exegese sehr umstrittene Azazel (עֲזָאזֵל) eine wichtige Rolle. Manchen ist seine Stellung im Ritus als Zeuge für das Fortwuchern heidnischen Dämonenglaubens so sicher, daß sie darüber jegliche Erörterung für unnütz halten; als nicht zu bezweifelnde Selbstverständlichkeit steht es in populärwissenschaftlichen Werken zu lesen[4]. Deshalb ist hier auf die Frage einzugehen unter dem Gesichtspunkt, ob die Azazelperikope für das Fortleben oder Eindringen des heidnischen Dämonismus in Kult und Glauben des Alten Testamentes angesprochen werden kann.

In Lev. 16, 7 ff. heißt es: „Und er (Aaron) soll zwei Böcke nehmen und vor Jahve stellen an den Eingang des Bundeszeltes. Es soll Aaron über die beiden Böcke das Los werfen, ein Los für Jahve und ein Los für Azazel. Es soll Aaron den Bock, auf den das Los für Jahve fällt, opfern und zum Sühnopfer machen. Der Bock aber, auf welchen das

[1] Fr. v. Hummelauer, Commentar. in Exodum. Paris 1897.

[2] Nachdrücklich weist Benzinger auf den Zusammenhang von Lev. 10 mit 16 hin. J. Benzinger, Das Gesetz über den großen Versöhnungstag Lev. 16. (Zeitschr. f. d. altt. Wissenschaft 9, S. 65—89.), S. 74.

[3] Geschieht seitens Volz, Das Dämonische usw., S. 9 f.

[4] Vgl. R. Kittel, Die Religion des Volkes Israel. 2. Aufl. Leipzig 1929, S. 35.

Los für Azazel fällt, soll lebendig vor Jahve gestellt werden, damit man an ihm die Sühnehandlung vollziehe und ihn für Azazel in die Wüste entsende."

Wer ist Azazel? Außer Lev. 16 wird er in der Bibel nicht erwähnt. Sprachlich ist der Name nicht zu deuten und bietet daher keine Anhaltspunkte, das Dunkel, das seinem Träger anhaftet, zu lichten. Vielfach leitet man die Bezeichnung ab von עֵז und אָזַל = der starke Abweichende[1]. Aber schließlich spottet sie aller Etymologie[2]. Wenn diejenigen im Recht wären, die Azazel nicht für ein persönliches Wesen halten, den Namen sogar für eine Benennung der Wüste selbst ansehen[3], dann könnte die ganze Perikope für die vorliegende Arbeit unberücksichtigt bleiben. Allein, falls hier etwa nur eine andere Bezeichnung für die Wüste vorläge, sähe man sich einer unverständlichen Tautologie gegenüber. Im Rahmen der ganzen Erzählung kann Azazel nur ein persönliches Wesen sein. Das hebt auch Landersdorfer ausdrücklich hervor. Aber in ausführlicher Darlegung sucht er begreiflich zu machen, daß man es im heutigen Bibeltexte mit einer sekundären Deutung zu tun habe; ursprünglich sei unter Azazel nur ein bestimmter Ort in der Einöde verstanden worden[4]. Die Grundlage des Beweisganges bildet die Erwähnung Azazels im Buche Henoch, wo er als der Führer der gefallenen Engel erscheint. Vermutlich habe dieser mit dem biblischen Azazel nur den Namen gemein, in Wirklichkeit sei aber gerade letzterer das Produkt später Mythenbildung, die im Buche Henoch ihren Niederschlag gefunden habe. Nach der Mischna wurde der Sündenbock bei einem Ort Beth-Chadudu in den Abgrund gestürzt. Dieses Vorganges habe sich die Volksphantasie bemächtigt, indem sie aus dem sündenbeladenen Bock einen bösen Geist machte, der vom Engel Raphael überwältigt und hinabgestürzt worden sei. Folgender im Buche Henoch mitgeteilte Befehl Gottes an Raphael dokumentiere diesen Volksglauben: „Binde den Azazel an Händen und Füßen und wirf ihn in die Finsternis und öffne die Wüste, die in Dudael[5] ist, und wirf ihn hinein und häufe auf ihn spitze und rauhe Steine und bedecke sein Gesicht, daß er das Licht nicht sehe; und am großen Tage des Gerichtes soll er in die Feuer-

[1] Ed. König, Theologie usw., S. 230. Siehe die Zusammenstellung der verschiedenen Erklärungsversuche bei Kortleitner, Archaeologia usw., S. 279.

[2] Landersdorfer a. a. O. S. 14.

[3] G. Roskoff, Geschichte des Teufels. Leipzig 1859, S. 182 und G. Längin, Die biblischen Vorstellungen vom Teufel und ihr religiöser Wert. Leipzig 1890, S. 15.

[4] Landersdorfer a. a. O. S. 13—30.

[5] ist = Chadudu.

lohe geworfen werden[1]." Die hierin sich aussprechenden Vorstellungen sollen schon bald nach dem Exil die Phantasie des Volkes beschäftigt haben; somit habe man nicht an ein persönliches Wesen angeknüpft, von dem im biblischen Texte die Rede gewesen sei, sondern dieses Wesen verdanke dem dichtenden Volksmund seinen Ursprung und sei später, etwa anläßlich einer nachexilischen Redaktion, ins Ritual hineingekommen. Den Namen Azazel habe ursprünglich der Berg getragen, von dem der Bock hinabgestürzt sei. Eine dahingehende jüdische Tradition, die Azazel als Ortsbezeichnung auffasse, komme darin zum Ausdruck, daß in der arabischen Übersetzung des Saadia „Azazel" durch „Berg Azaz" wiedergegeben werde. Die Legende habe durch Beifügung von „El" den Namen des Berges zur Benennung eines bösen Geistes umgestempelt. Diese auf Mischna und Henochbuch sich gründende Erklärung gewinnt nach Landersdorfer noch durch folgende Momente an Beweiskraft: 1. Die Übersetzungen schwanken in der Wiedergabe des עֲזָאזֵל. Neben der erwähnten lokalen und der persönlichen (Targum des Onkelos und Peschitto) gehe eine dritte Deutung auf den Sündenbock selbst (LXX u. Vulg.). In jeder dieser Überlieferungsschichten schimmere eine Erinnerung an den Ursprung des Azazel durch. 2. Die Religionsgeschichte zeige, daß viele Völker die Sitte haben, Sünde und Unreinheit auf Tiere zu übertragen, diese in die Einsamkeit zu treiben, damit sie umkommen. Dabei ist meist kein Ziel angegeben, und wenn es angegeben erscheint, ist es nach Landersdorfer spätere Zutat[2]. 3. Der Azazel, wie er in dem heute vorliegenden Text auftritt, sei durch spätere Zusätze hineingeraten.

Ist mit diesen Gründen wirklich eine Lösung des Azazelproblems gegeben?

Der zuletzt erwähnte steht in engem Zusammenhang mit der Auffassung Landersdorfers von der Entwicklung der Versöhnungsfeier überhaupt, auf die hier nicht näher eingegangen zu werden braucht. Denn für unsere Frage ist es weniger von Bedeutung, ob die Figur des Azazel früher oder später ins Ritual kam; von Bedeutung ist vorwiegend, ob er von Anfang an als persönliches Wesen gedacht wurde oder aber durch Volkslegende dazu geworden ist. Hat diese, wie sie im Henochbuche niedergelegt ist, den Einschub veranlaßt, dann wurde Azazel in den vermeintlich interpolierten Stellen eben als der Azazel der Volkssage empfunden. Letzterer Annahme kann auch Landersdorfer sich nicht ganz

[1] Hen. 10, 4 ff.

[2] Landersdorfer bringt eine Reihe von Beispielen, S. 23 ff. a. a. O.

entschlagen; denn er bemerkt, daß das Volk von Anfang an in Azazel „den bösen Dämon des Mythus“ sehen mochte. Aber in dem Gefühl, wie sehr die Aufnahme eines solchen Produktes des Volksglaubens ins Ritual die offiziellen Stellen, namentlich zur Zeit des Esdras, belastet hätte, greift er zu der erwähnten arabischen Übersetzung, die unter Azazel einen Berg versteht. In der Voraussetzung, daß dort eine alte Tradition wiedergegeben sei, meint er, die Erinnerung an den Namen des Berges sei noch lebendig gewesen, als die Vorschrift über das Loswerfen eingeführt worden sei. Eine zu gewundene Beweisführung! Man fragt sich doch unwillkürlich: wenn noch die Kenntnis der vermeintlich alten Überlieferung nicht geschwunden war, warum wurde sie dann nicht deutlich bei der Interpolation angemerkt, um so das Volk von seinen mythischen Anschauungen abzubringen? Es wäre doch leicht gewesen und hätte sicher im Sinne des Reformeifers der in Frage kommenden Zeit gelegen. Ein Hauptfehler des Beweisganges bei Landersdorfer liegt darin, daß er in den verschiedenen Auffassungen der Übersetzungen ohne hinreichenden Grund verschiedene Überlieferungsströme sieht. Tatsächlich sind es Versuche, ein Wort zu erklären, das man seitens der LXX — auf diese kommt es hauptsächlich an[1] — nicht mehr verstand; war es doch sonst biblischen Büchern fremd.

Nun die Bedeutung des Buches Henoch! Diese Schrift läßt Azazel als Führer der gefallenen Engel erscheinen. Sie muß, anders als die LXX, in Kreisen entstanden sein, nach deren Auffassung Azazel ein fest umrissenes persönliches Wesen war. Dieses soll nun sein Dasein der Volksphantasie verdanken auf einem Wege, der reichlich kompliziert vorkommt. Das Volk soll aus dem sündenbeladenen Bock einen bösen Geist gemacht und dann die Benennung von einem Berge, dessen Name selbst nicht einmal feststeht, entnommen haben. Für den Erweis eines derartigen Werdeganges bedarf es doch eines festeren Untergrundes als Landersdorfer für seine „mit allem Vorbehalt“ vorgetragene These herstellen kann[2]. Die Annahme liegt viel näher, daß man später dem Führer der gefallenen Engel den Namen des Wesens gab, das nach dem Zeugnis von Lev. 16 mit dem Sündenbock in Beziehung stand. Es ist ein Verdienst Landersdorfers, auf die Bedeutung der Angaben des

[1] Der Samaritanus bekundet dieselbe Auffassung wie der massoretische Text. Landersdorfer a. a. O. S. 28.

[2] Ed. Sachsse bemerkt in einer Besprechung der Schrift Landersdorfers: „Ob diese Entwicklung wirklich das Richtige trifft, scheint mir zweifelhaft.“ Theologisches Literaturblatt 1925, S. 146.

Henochbuches für die Azazelfrage nachdrücklich hingewiesen zu haben. Freilich liegt diese Bedeutung in einer anderen Linie als er meint. Wenn man nämlich aus Henoch Schlüsse ziehen will, kommt man eher zu der Ansicht, daß Azazel von Anfang an der war, als welcher er in der apokryphen Schrift hingestellt wird. Dann kann es nicht mehr wundernehmen, daß seine Bestrafung nach Form und Ort entsprechend der von der Mischna berichteten Tötung des Sündenbockes geschildert wird. Gehörte doch der Sündenbock ihm zu eigen[1]. Die von mir vorgetragene Auffassung der Henochstelle mag man bezweifeln oder verneinen, jedenfalls zeigt ihre Möglichkeit, daß das Henochbuch nicht der Ausgangspunkt sein darf, für eine so kühne These, wie sie von Landersdorfer aufgestellt wird, eine tragfähige Grundlage zu schaffen.

Die Feststellung, daß viele analoge Sühnebräuche existieren[2], macht es durchaus wahrscheinlich, daß Moses an bekannte Riten anknüpfte. Landersdorfer legt großes Gewicht darauf, daß bei diesen Sühnungshandlungen weder Ziel noch Empfänger angegeben sei. Durchgehends trifft letzteres zu; das gilt auch von folgendem, beim babylonischen Neujahrsfest geübten Brauch: anläßlich der Reinigung des Neboheiligtums wurde einem Schafbock der Kopf abgehauen. Mit dem Rumpfe des Tieres bestrich man unter Hersagen von Beschwörungsformeln den Tempel und warf zuletzt den Rumpf in den Fluß. Der Schwertträger und der Priester, der die Funktion vollzogen hatte, mußten vom 5. bis 12. Nisan in die Wüste gehen[3]. Dürr geht zu weit mit der Bemerkung, daß die mit dem Schafbock vollführte Zeremonie ganz an die Funktion

[1] Die Namenbildung mit אל, wenn das Wort überhaupt in Azazel steckt, könnte doch wohl nicht, wie Landersdorfer will, ein Anzeichen sein, daß aus dem Berg später ein Geist gemacht wurde. Denn die mit אל (ilu) zusammengesetzten Namen sind schon in früherer Zeit nichts Ungewöhnliches.

[2] Außer Landersdorfer, der sich zum Teil auf I. G. Frazer, The scapegoat, London 1913 bezieht, erwähnten solche Bräuche C. H. Toy, Evil Spirits in the Bible. Journal of Biblical Literature 1890 (9) I, S. 17—30; J. Scheftelowitz, Die Sündentilgung durch Wasser. Arch. f. Religionswissensch. 1914 (17), S. 353—412, S. 374; F. K. Keil, Handbuch der biblischen Archäologie. Frankfurt 1875, S. 424. Cathrein a. a. O. S. 101 f.

[3] A. Jirku, Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament. Leipzig 1923, S. 106; Greßmann, Altorientalische Texte usw., S. 301; H. Zimmern, Das babylonische Neujahrsfest. Leipzig 1926 (Der Alte Orient XXV, 3.), S. 11. Daß eine von Gustavs erwähnte hethitische Beschwörung gegen Seuchen eine klarere Übereinstimmung mit der alttestamentlichen Handlung aufweise als der genannte babylonische Ritus ist mir nicht ersichtlich. A. Gustavs, Kultische Symbolik bei den Hethitern. Zeitschr. f. d. altt. Wissenschaft 1927 (45, 1/2, N. F. 4, 1/2), S. 134—140, S. 139 f.

des Sündenbockes beim israelitischen Versöhnungsfest erinnere[1]. Die Folgerung nun, die Landersdorfer aus dem Tatsachenbefund in außerisraelitischen Sühnebräuchen zieht, daß nämlich dementsprechend im biblischen Entsühnungsritus ursprünglich ein Empfänger unbekannt sei, daß also Azazel als späterer Einschub betrachtet werden müsse, würde voraussetzen: die alttestamentliche Religion konnte einer verbreiteten religiös-kultischen Institution kein neues Moment bereits in älterer Zeit hinzufügen. Im übrigen muß man doch die absolute Allgemeingültigkeit der Behauptung, die Landersdorfer betreffs der heidnischen Sühnerituale aufstellt, angesichts der Übersetzung eines hethitischen Textes durch Witzel bezweifeln. Witzel hat dem Ritual — um ein solches handelt es sich — die Überschrift gegeben: „Chettitische Analogie zum hebräischen Sündenbock für Azazel." Soweit man nach der ganzen Art des langen Rituals urteilen kann, ist irgendwie von Sühnopfern die Rede. Neben den Opfern wird auf einen Vogel angespielt, den der Priester dem Gotte Alitagara, und auf einen anderen, den er den Göttern „übergibt". Ferner „übergibt" man „dem Banne" für den Waschtul zwei Vögel und ein Lamm dem Enumasch[2]. Die Bezeichnung, welche der Text von Witzel erhalten hat, läßt mehr erwarten als wirklich darin steht, sie ist sensationell. Den Nichtkenner des Hethitischen mahnt es zur Vorsicht, daß andere Übersetzer zu einer inhaltlich wesentlich verschiedenen Auffassung kommen[3]. Die Ähnlichkeiten mit dem biblischen Ritus gehen im allgemeinen sicherlich nicht über das hinaus, was die anderen schon bekannten Bräuche mit ihm gemeinsam haben; ja, vorläufig steht er an Deutlichkeit hinter diesen zurück. Es ist von einem Wegsenden oder vielmehr „Übergeben" bestimmter Tiere die Rede, das von Opfern unterschieden wird. Daß sie symbolisch etwa die Sünde forttrügen, wird nicht gesagt. Nur erwähnt der Text bestimmte Empfänger. Diese Tatsache spricht gegen das Argument, das Landersdorfer aus dem Fehlen des Adressaten in den meisten übrigen heidnischen Sühneritualen gegen die Ursprünglichkeit des biblischen Azazel entnehmen zu können glaubt.

Gegen die Lösung der Azazelfrage durch Landersdorfer soll noch ein Bedenken ausgesprochen werden, auf das seine literarkritische Behand-

[1] L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Berlin 1925, S. 135.

[2] M. Witzel, Hethitische Keilschrifturkunden. Fulda 1924 (Keilinschr.-Studien 4.), S. 119 ff., besonders Nr. X, 10, 11, 41 ff.

[3] Nach d. Übers. von F. Sommer und H. Ehelolf ist das Ritual ganz anderen Inhaltes. Boghazköi-Studien, herausg. von O. Weber, 10. H.: „Das hethitische Ritual des Papanikri von Komana."

lung der biblischen Versöhnungsfesttexte führt. Aus dem Nachweis nämlich, daß der Rauchopferaltar in Lev. 16, 18 bei der Darstellung der Entsühnung nicht vorkommt, weil er noch nicht vorhanden gewesen sei, wohl aber Ex. 30, 10 erwähnt wird, schließt er, daß Ex. 30, 10 Zusatz eines späteren Bearbeiters sei. Dieser habe, als später auch der Rauchopferaltar in die Entsühnungshandlung hineinbezogen wurde, das Bedürfnis empfunden, die eingeführte Praxis gesetzlich festzulegen. Weil er sich gescheut habe, das alte Ritual in Lev. 16 anzutasten[1], habe er seine Bemerkung Ex. 30, 10 in einem Stück angebracht, das überhaupt ein Nachtrag sei. Was folgt für unsere Frage daraus? Man muß sagen: wenn wirklich die Scheu so groß war, Lev. 16 auch nur so zu ändern, daß man nicht einmal ein später in Gebrauch gekommenes Kultgerät in das alte Ritual einzufügen wagte, dann erscheint es schlechterdings undenkbar, daß in ebendasselbe Ritual jene Azazelvorstellung, die zweifelhafter Herkunft und mit dem Jahveglauben nicht vereinbar war, aufgenommen worden wäre.

Der Azazel läßt sich weder durch religionsgeschichtliche noch durch literarkritische Gründe als Fremdkörper in Lev. 16 erweisen. Nach weitgehender Übereinstimmung der Erklärer ist er ein persönliches Wesen, das Jahve gegenübergestellt wird[2]. Landersdorfers Ansicht ganz entgegen hält Duhm die Azazelgestalt für sehr alt, obwohl er Lev. 16 als spätes Erzeugnis der gesetzlichen Literatur ansieht[3]. Weil nicht einmal der Name sonst in der Bibel genannt ist, war von vornherein in der näheren Erklärung weitgehender Kombination Tür und Tor geöffnet. Die verschiedenen Ansichten, die solcher Kombination ihr Dasein verdanken, mögen auf sich beruhen. Der Meinung, Azazel sei ein alter Gottesname, sein Träger irgendein Gott einer vermeintlich polytheistischen Vorstufe der Religion oder gar der unabhängige Vertreter der bösen Macht[4], steht schon das allein positiv entgegen, daß von einem ihm dargebrachten Opfer nichts erwähnt wird. Darauf hat bereits der hl. Justinus aufmerksam gemacht[5]. Darum haben viele, wie ich in der Einleitung zu diesem Abschnitt bemerkte, sicher zu gehen geglaubt, wenn sie Azazel in die Volksdämonen einreihten. Er soll ein Wüstendämon sein, viel-

[1] Landersdorfer a. a. O. S. 38.

[2] Auch nach Landersdorfer a. a. O. S. 15 ist der jetzige Text so aufzufassen.

[3] a. a. O. S. 55.

[4] So Schultz a. a. O. S. 438. Baudissin, Studien usw., I, S. 129 ff. Carus a. a. O. S. 66.

[5] Im Dialog mit Tryphon 40, 4.

leicht das Haupt der Seirim, ein Dämon, der in älterer Zeit den Israeliten etwas vertrauter gewesen sein müsse[1]. Duhm nennt ihn einen Kakodämon[2]. Veranlassung zu diesen Auffassungen mag gewesen sein, daß anscheinend der Aufenthaltsort Azazels in die Wüste verlegt wird[3]. Aber auch nur anscheinend! Denn tatsächlich wird von seiner Wohnstätte nichts gesagt, es wird nur das Forttreiben des Bockes in die Wüste für Azazel (לַעֲזָאזֵל) erwähnt. Denn das לְ kann nur „für" heißen, weil לַעֲזָאזֵל dem לַיהוָה entspricht. Wie bei diesem die örtliche Bedeutung für לְ ausscheidet, so auch bei jenem. Für Jahve und für Azazel wird das Los geworfen (VV. 8, 10). Für Azazel wird der Bock entfernt in die Steppe (הַמִּדְבָּרָה); in letzterem Ausdruck ist das Ziel angezeigt. Der Text gibt also keinen Anlaß, die Gleichsetzung mit den heidnischen Dämonen zu vollziehen. Die Lev.-Stelle hebt wohl hervor, daß der Sündenbock irgendwie zu Azazel gehört. Man findet auch keine andere Andeutung dafür, daß er ein Volksdämon sei, etwa, daß er Schaden anrichte oder die Natur unheimlich mache. Nur das steht fest, daß er etwas mit der Sünde zu tun hat, ohne daß er als ihr Urheber bezeichnet wird. Darin liegt gerade das unterscheidende Merkmal, das ihn gegenüber den Seirim und ähnlichen Wesen kennzeichnet, daß er zur Sünde in Beziehung steht. Diese Tatsache darf nicht verdunkelt werden, wie es von Duhm geschieht. Weil er dazu neigt, den Azazel zum Oberhaupt der Seirim zu machen, verengt sich sein Blick für die Bedeutung des Versöhnungstages; diese sieht er nur darin, allen unreinen Stoff, welcher der Gemeinde und dem Heiligtum, besonders dessen Funktionären, anhaftet, durch den Bock zu Azazel, dem Dämonen zurückzubefördern, weil von diesem alle Unreinheit komme[4]. Duhm beachtet nicht, daß es in dem ganzen Ritus um die Tilgung der Sünde geht; die Wegführung des Bockes ist ein Symbol dafür. Freilich fallen die kultischen Vergehen unter den Begriff der Sünde, die levitische Unreinheit hing mit der moralischen zusammen. Jene versinnbildete diese und erinnerte an den dem ganzen Menschengeschlechte eigenen Hang zur Sünde[5]. Die Seirim

[1] E. Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Bundes. 4. Aufl. Tübingen 1922, S. 185 und Jirku, Die Dämonen usw., S. 33 f.

[2] a. a. O. S. 55 ff. und N. Peters, Die Leidensfrage im Alten Testament. Münster i. W. 1923 (Bibl. Zeitschr. 11, 3/5.), S. 7.

[3] So Fr. Feldmann: „Zu den bocksgestaltigen Dämonen wird auch Asasel gerechnet; jedenfalls war er ein Wüstendämon (vgl. Tob. 8, 3), wie die während des Wüstenzuges entstandene Sühnezeremonie . . . lehrt." a. a. O. S. 173.

[4] a. a. O. S. 56.

[5] Siehe darüber die Ausführungen bei Kortleitner, Archaeologia usw., S. 356.

entbehren wie alle landläufigen heidnischen Dämonen des ethischen Charakters; darum ist nicht daran zu denken, daß einer aus deren Mitte zu einem Ritus in Beziehung gesetzt worden sei, der κατ' ἐξοχήν Entsühnung bedeutete. Das allein widerlegt schon die Ansicht Wundts, der in seinen Bemerkungen zu Lev. 16 von einer magischen Übertragung spricht dergestalt, daß die Sünde in Form eines Dämons entweiche[1]; ohnehin findet diese Meinung im Texte gar keinen Anhaltspunkt. Wie hätte überhaupt Azazel, falls er zu den Seirim bzw., zu ihren Genossen gehört hätte, ihr Haupt gewesen wäre, zum Kult in einem Verhältnis stehen können, da Lev. 17, 7 keine Gemeinschaft mit ihnen will[2]. Grimme, der auf Grund seiner Erklärung des Namens den Azazel mit den Seirim zusammenbringt, scheint doch ein gewisses Bedenken zu hegen, eine Identifizierung vorzunehmen, dem er in folgender Bemerkung Ausdruck gibt: „Konnte Azazel doch nicht wie etwa die ein Kapitel später (Lev. 17, 7) genannten שְׂעִירִים als nur in der Vorstellung der Heiden existierend genommen werden"; darum sieht er in Azazel mehr, nämlich ein in Gegensatz zu Jahve stehendes dämonisches Prinzip. Ein Eingeständnis, daß der Vergleich mit den Seirim keine genügende Erklärung gibt![3] Wenn Azazel tatsächlich so sehr unter diesen hervorgeragt und das Volk so sehr an ihm gehangen hätte, daß man nicht ganz auf ihn im Kultus hätte verzichten wollen, dann wäre das irgendwie zu motivieren gewesen; seine Ausnahmestellung hätte begründet werden müssen. Mag sich Duhm auch auf seine Voraussetzung berufen, daß vieles aus dem naturhaften Kultus im Gottesdienst Israels geblieben, so setzt er eben das voraus, was gerade zu beweisen ist. Er bewertet die direkten Angaben nicht, die ja alles zurückweisen, was mit Dämonendienst zusammenhängt. Einer schier unbegreiflichen Vernachlässigung dieser Zeugnisse macht sich Beer schuldig, wenn er den Bock als Abwehropfer gegen den Wüstenunhold bezeichnet, obwohl weder von Unhold noch von Abwehr noch von Opfer etwas im Texte steht[4]. Wie sollte auch, die Richtigkeit genannter Annahmen einmal vorausgesetzt, ein schädlicher Wüstengeist entgegen dem Charakter seiner Art zur Sünde ein Ver-

[1] a. a. O. S. 420 f.

[2] A. Médebielle, Le Symbolis du sacrifice expiatoire en Israel. Biblica 1921 (2), S. 141—169; 273—302, S. 291.

[3] H. Grimme, Das Alter des israelitischen Versöhnungstages. Arch. f. Religionswissensch. 1911 (14), S. 130—142. Grimme deutet עֲזָאזֵל = „der kleine Haarige", S. 140 f.

[4] a. a. O. S. 12. Auch Nikolsky spricht von einem lebenden Bock, „der dann dem Wüstendämonen Asasel zum Opfer in die Wüste getrieben wird." a. a. O. S. 10.

hältnis gewonnen haben! Es wäre dann eine Umbiegung erfolgt, die man wesentlich nennen müßte, von der man aber gar nichts weiß. Eine derartig komplizierte Entwicklung anzunehmen oder überhaupt in Rechnung zu stellen, verbietet sich bei dem Mangel irgendwelcher Beweise. Weder direkte Angaben noch Andeutungen tun dar, daß Azazel zu den heidnischen Dämonen gehört, von denen das Alte Testament zur Genüge Kunde gibt. Damit wird auch die Meinung Drivers hinfällig, der in der Entsendung des Bockes für Azazel einen Protest gegen den Kult der Seirim erblickt[1]. Die Beziehung Azazels zur Sünde, ein Moment, das man immer wieder betonen muß, nimmt auch der Analogie, die Prince in der babylonischen Religion gefunden zu haben glaubte, die Bedeutung, die er ihr zuschreibt. Es handelt sich um einen Text, der die Krankheit eines Königs und ihre Heilung zum Gegenstand hat. Prince nimmt besonders auf folgendes Bezug:

„Nimm den Steinbock, der den Schmerz lindert.
Lege sein Haupt auf sein (des Kranken) Haupt.
Von dem König, dem Sohne seines Gottes, treibe ihn weg,
Damit der Speichel in seinem Mund sich lockere.
Dieser König, daß er rein, daß er sauber sei!"

An einer anderen Stelle ist von wilden Böcken die Rede, denen verboten wird, sich dem Kranken zu nähern. Prince will sie als dämonische Mächte, als Träger der Krankheit betrachten; der Vergleich mit den Seirim fehlt bei ihm nicht[2]. Die Entgegnung Fosseys an Prince, es sei eigenartig, daß diese Böcke dem Kranken nicht nahekommen dürften, während das Haupt des Steinbockes das Haupt des Königs berühren solle, weist immerhin auf eine Unklarheit[3]; diese mag aber in dem nicht allweg durchsichtigen Text begründet sein. Möglicherweise wurde der durch einen zeremoniellen Akt geweihte Bock für geeignet gehalten, gleichgestaltige Dämonen abzuwehren, obwohl man allerdings sonst über Bocksdämonen aus Babylon keine Belege hat. Für den Vergleich mit dem biblischen Ritus ist besagte Unklarheit auch ohne Belang. Denn es ergeben sich folgende grundlegende Verschiedenheiten: 1. In dem babylonischen Texte ist die Sühnung der Sünde nicht erwähnt, die bei dem alttestamentlichen Brauch im Vordergrund steht. 2. In Lev. 16, 7 ff. ver-

[1] S. R. Driver, Azazel in Hastings Diction. of the Bible I, S. 591.

[2] J. Prince, Le bouc émissaire chez les Babyloniens. Journal Asiatique X, tome II, VV. 2—29, 37 ff. des Textes.

[3] C. Fossey, La Magie Assyrienne. Paris 1902, S. 85.

lautet nichts über irgendwelchen dämonischen Charakter der Böcke; der eine ist ein Opfer für Jahve, der andere ein Symbol der Wegschaffung der Sünden. 3. In Leviticus wird ein Wesen erwähnt, das nicht mit dem Bock identisch ist. 4. Von einer Übertragung durch Handauflegung wird in dem babylonischen Text nichts erwähnt. An Ähnlichkeiten äußerer Art bleiben das Vorhandensein von Böcken und vielleicht eine irgendwie gemeinte Übertragung. Diese bedeuten aber für die Azazelfrage sicherlich nicht mehr als die weit verbreiteten Sühnebräuche, auf die oben hingewiesen wurde.

Der in den Text Lev. 16 hineingehörende Azazel ist kein heidnischer Dämon, weil er als solcher weder bezeichnet noch sonst kenntlich gemacht ist; er muß vielmehr wegen seiner Beziehung zur Sünde anders beurteilt werden. In ihm ist ein in Gegensatz zu Jahve stehendes Wesen zu erkennen[1]. „Er ist der Gegenspieler Gottes, eine dem Satan entsprechende Figur“[2]. Da aus der Leviticusperikope nicht mehr gefolgert werden kann, wird zu prüfen sein, ob sich Azazel in den alttestamentlichen Satansglauben einfügen läßt, dessen Behandlung ich mich jetzt zuwende.

[1] Siehe oben S. 87.

[2] Galling a. a. O. S. 964. Ähnlich urteilt Caldwell; Azazel müsse zu Jahve in irgendeiner Beziehung stehen; die Auffassung, die man von ihm habe, liege auf dem Wege, der später zum Satan geführt habe; a. a. O. S. 30.

IV. Kapitel.

DER ALTTESTAMENTLICHE SATANSGLAUBE IN SEINER WESENSVERSCHIEDENHEIT VOM HEIDNISCHEN DÄMONENGLAUBEN UND IN SEINER ZUGEHÖRIGKEIT ZUR LEGITIMEN RELIGION

Die alttestamentliche Religion ist weder im Glauben noch im Kultus von heidnischem Dämonismus beeinflußt. Die Verbote der Dämonenverehrung und die sonstigen Aussagen, die zu würdigen waren, sind tatsächlich der wahre Ausdruck der inneren Gesinnung, die man gegen heidnische Anschauungen und Praktiken auf diesem Gebiete hegte. Bei den Vertretern gegenteiliger Ansichten, mit denen die Auseinandersetzung geführt wurde, offenbarte sich immer wieder als tiefster Grund und stärkste Triebfeder das Bestreben, die alttestamentliche Religion zu nivellieren. Diese Grundeinstellung, die dort auf Schritt und Tritt Überbleibsel niederer, bei den Israeliten vermeintlich früher gepflegter Religionsformen finden will, betrachtet die Gestalt des Satans im Alten Testament als offenkundigen Beweis dafür, wie sehr der biblischen Religion nach dem ausdrücklichen Zeugnis der alttestamentlichen Urkunden bezüglich des Dämonenglaubens Konformität mit den heidnischen Anschauungen innewohne. Allerdings spricht man bei der Satansidee mehr von einer Parallelentwicklung innerhalb des Alten Testamentes als von heidnischer Einwirkung; aber die wesentliche Übereinstimmung in der Sache, worauf es ja in erster Linie ankommt, wird behauptet. Daß nie von einer mißbräuchlichen Verehrung des Satans in der Bibel die Rede ist wie etwa bezüglich der Seirim und Schedim, daß die LXX für das hebräische שָׂטָן nie die Übersetzung δαιμόνιον anwendet, sind gewichtige Momente, die, von vielem anderen abgesehen, zur Vorsicht hätten mahnen sollen, eine Gleichsetzung des Satans mit den schlechthin schädlichen Geistern vorzunehmen. Nicht alle machen sich die Erklärung so leicht wie Friedrich Delitzsch, der Satan mit den babylonischen Dämonen in gleiche Reihe stellt[1]. Jedoch auch da, wo man an eine Kombination mit der Engellehre denkt, gilt Satan im wesentlichen als Kakodämon. Diejenigen, welche auf diesem Wege ihre Annahme nicht genügend begründen zu können glauben, beziehen sich auf persischen Einfluß. Eine singuläre und abweichende Stellung kommt der Meinung zu, die dahin geht, daß der Satansglaube ein Ergebnis theologischer Spe-

[1] Frd. Delitzsch, Das Buch Hiob. Leipzig 1902, S. 8.

kulation sei; weil diese Auffassung das Wesen des Satans schärfer umreißt, will sie von heidnisch-folkloristischen Einwirkungen oder von Parallelentwicklungen dazu in der alttestamentlichen Religion nichts wissen. Beide Richtungen begegnen sich allerdings insofern, als sie aus den wenigen Schriftstellen eine Entwicklung so oder so konstruieren, die an Kühnheit der Gedanken alles hinter sich läßt, dem man sonst in biblisch-theologischen Arbeiten über das Alte Testament begegnet. Der Grund liegt nicht zum geringen Teil in dem Fehlen einer eindringenden Erklärung der einzelnen Satansstellen und einer vergleichenden Zusammenschau ihres Inhaltes. So finden sich bei Jirku darüber nur einige Sätze; Duhm glaubt das Notwendige auf einigen Seiten erledigen zu dürfen. Dieser Tatbestand rechtfertigt nicht nur, sondern fordert sogar im Rahmen einer Abhandlung über die Dämonen im Alten Testament ein zusammenhängendes, ausführliches Kapitel über den Satansglauben.

§ 1. Die Exegese der einzelnen Satansstellen.

a) Job 1, 6—12; 2, 1—7; Zach. 3, 1 ff.

Wenn man fast allseitig vom Buche Job ausgeht, so erscheint das durchaus berechtigt. Denn hier tritt im Prolog Satan unter diesem Namen anschaulicher redend und handelnd auf als irgendwo anders. Man gewinnt einen Umriß seines Charakters, während in den anderen kurzen Angaben sich nur vereinzelte Züge feststellen lassen. Um ein begründetes Urteil über das Wesen, das im Buche Job „Satan" heißt, zu bekommen, ist eine nähere Erklärung von Job 1, 6—12 und 2, 1—7 notwendig. Das Resultat dieser Exegese in Vergleich gesetzt zu dem, was von der heidnischen Volksdämonologie feststeht, hat weittragende Bedeutung für die Behandlung der alttestamentlichen Satanslehre. Das literarische Problem des Jobbuches ist für vorliegenden Zweck nicht von Belang. Denn im Prolog erzählt der Dichter eine bekannte Geschichte, in die der Satan auch nicht später hineingekommen ist[1].

In den Kapiteln 1 und 2 wird eine Versammlung vor Gott geschildert. Unter den Söhnen Gottes — das sind die Gott Nahestehenden, sein Hof-

[1] Die von N. Peters, Das Buch Job, S. 49 f. für eine spätere Hinzufügung geltend gemachten Gründe basieren im wesentlichen auf der Annahme, daß der Satansglaube jüngeren Datums sei. Mit diesem Urteil darf man aber nicht an das Buch Job ohne Gesamtwürdigung der Satansstellen herantreten. Zudem ist der von Peters angenommene Midraschist nicht nachgewiesen. Über den Prolog vgl. die Einleitungen, besonders C. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. Tübingen 1912, S. 694, 702.

staat, zu dem vor allem die Engel gehören — erscheint auch Satan. Nähere Bekanntmachungen über ihn erfolgen nicht, was besonders dagegen spricht, daß er etwa erst vom Dichter in die Erzählung eingefügt ist. Es folgt das bekannte Zwiegespräch mit Gott. Gott erkundigt sich nach seinem Diener Job, dem er ob seiner Frömmigkeit hohes Lob spendet. Dem Satan ist die Frömmigkeit ein Dorn im Auge. Er traut es sich zu, Jobs Gottesfurcht zu Fall zu bringen, er sucht sie als eigennützig und unaufrichtig hinzustellen. Gott braucht ihm nur über Eigentum und Gesundheit des Lieblings Macht zu verleihen. Als er sie erhalten hat, geht er an die Ausführung seines Planes. Weiter verlautet im ganzen Buche vom Satan nichts mehr.

Wie ein roter Faden zieht sich durch viele Kommentare und sonstige einschlägige Arbeiten die Idee, daß Satan sich in seinem ganzen Auftreten als Engel Gottes gebe, der die Erde durchkreise[1]. Er wird als Verderberengel betrachtet; „Satan ist im Alten Testament noch nicht der widergöttliche Geist, sondern wie die anderen Engel der Bote Gottes, der seine Befehle vollstreckt, nur daß er ausgeschickt wird, wenn es zu schaden gilt[2]." Von diesem Standpunkte aus kommen manche dazu, ihn als eine Figur anzusehen, die ihre Entstehung volksdämonologischen Vorstellungen verdanke. Oder man sagt, daß er nur „in gewissem Sinne" zu den Dämonen dieser Art gehöre; „er war ein Diener Jahves, bei ihm im Himmel, der bei ihm das Böse verklagen mußte"[3]. Wäre er wirklich ein Strafengel, so läge darin kein Beweis für besagten Ursprung. Denn nach den früher gegebenen Darlegungen findet die Aufgabe der Strafengel in der Engellehre selbst ihre Erklärung und Berechtigung, so daß auf Beziehungen zur heidnischen Dämonologie nicht geschlossen werden kann. Aber abgesehen davon läßt sich die Behauptung, Satan sei im Buche Job noch ein Engel, bei vorurteilsloser Würdigung des Textes nicht aufrechterhalten. Es ist immerhin beachtenswert, daß er der Darstellung gemäß unter den Söhnen Gottes erscheint. Man kann daraus allein wohl nur auf eine besondere Stellung schließen, aber noch nicht auf Gegensätzlichkeit zu Gott. Diese folgt jedoch aus dem ganzen Zusammenhang. Das wird auch in der Regel von denen empfunden, die ihn zur Umgebung Gottes

[1] So D. Schenkel, Bibellexikon 1868/75, 5. Bd., S. 185 ff. und W. H. Kosters, Het ontstaan en de ontwikkeling der Angelologie onder Israel. Theologisch Tijdschrift X, S. 116.

[2] R. Storr, Die Frömmigkeit im Alten Testament. München-Gladbach 1928, S. 235.

[3] K. Müller, Das Reich Gottes und die Dämonen in der alten Kirche. Preuß. Jahrb. 93, S. 1—16, S. 1.

rechnen. Clemen spricht von einem Menschenfeind, zählt ihn aber unter die Söhne Gottes[1]. Vielfach werden gewisse Einschränkungen gemacht, wenn man Satan als Engel auffaßt. Äußerungen, daß er ein Engel sei, der „Lust zum Bösen" habe, daß ihm ein schlechter Charakter im Vergleich zu den anderen Engeln innewohne, daß er, obwohl „Diener Gottes" gegen die Frömmigkeit verstoße, sind in dieser Hinsicht sehr bezeichnend[2]. Sie werden getan, obgleich ein so gearteter Engel sich anderweitig aus dem alttestamentlichen Engelglauben nicht nachweisen läßt; ein Feind des Guten, der doch unter den Engeln Gottes verbleibt, ist nach der Anschauung des Alten Testamentes wohl ebenso undenkbar wie nach unserer. In einen vollendeten Widerspruch verwickelt man sich, wenn man Satan in einem Zuge „eine Art sittenpolizeiliches Organ" in der Hand Gottes und einen gottfeindlichen Geist nennt[3].

Der Prolog zu Job läßt Satan tatsächlich in der Nähe Gottes weilen. Das mag die Veranlassung gewesen sein, daß er von manchen Erklärern unter die Engel Gottes gezählt wird. Es ist aber doch auffällig, wie alle diese teils schwankend, teils sicher ausgesprochenen Urteile im Übersehen des poetischen Charakters der Darstellung begründet sind. Steuernagel stellt scharf heraus, warum der Prolog in dieser Form sich für die Aufgabe des Dichters als notwendiges Stück erweist. Der Dichter verlangt nämlich, die Vergeltung als ausschließlichen Erklärungsgrund des Leidens aufzugeben. Darum zeigt er schon im Prolog, daß wenigstens ein anderer Weg möglich ist[4]. Jobs Leiden waren durch eine vom Satan ausgehende Verdächtigung veranlaßt. Führte der Dichter einmal dieses Moment ein, dann erforderte es die poetische Darstellung, Satan in eine Unterredung mit Gott zu bringen. Zudem war die Schilderung einer himmlischen Versammlung, wie sie etwa im babylonischen Erischkigalmythus entgegentritt, auch in der alttestamentlichen Literatur kein Novum mehr. Es sei an die schon in anderem Zusammenhange erwähnte Stelle I. Kön. 22, 19 ff. erinnert, in der die Vision des Michajahu erzählt wird. Über die Frage, ob der hier auftretende Lügengeist inhaltliche Beziehungen zur Satanslehre aufzeigt, muß unter Voraussetzung der be-

[1] C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testamentes. Gießen 1924, S. 112. Ähnlich auch L. Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen. Gütersloh 1907, S. 62.

[2] Vgl. E. Renan, Das Buch Job. Paris 1865, S. XXXVIII und Smend a. a. O. S. 462.

[3] A. Wünsche, Teufel in Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche XIX, S. 564 ff.

[4] a. a. O. S. 708; dort auch Näheres über das Verhältnis des Prologs zur ganzen Dichtung.

reits oben gegebenen Exegese folgendes bemerkt werden. Unmöglich läßt sich eine Gleichstellung des רוּחַ mit dem Satan in Job und Zach vollziehen, wie auch in der Regel nicht verkannt wird. Denn der „Geist" der Vision Michajahus wird als zum Himmelsheer gehörend hingestellt ebenso wie die Strafengel. Er tritt aus der Mitte der Versammlung hervor, während Satan in Job von den Gottessöhnen unterschieden wird. Der Satan kommt fordernd an Gott heran, dagegen entspricht der „Geist" nur einer Aufforderung Gottes, er ist also ausführendes Organ der Wünsche und Befehle Gottes. Nicht aus eigener Initiative gibt er Freude am Bösen, geschweige denn an der Sünde kund. Es gilt eine Strafe an Achab zu vollziehen, die nicht willkürlich ist, sondern wegen Achabs Unterlassung des Bannes an Benhadad (I. Kön. 20) verhängt wird. Man kann den wesentlichen Unterschied zwischen Satan und dem „Geist" an dieser Stelle nicht verkennen: der „Geist" will die Intention Jahves ausführen, jenem aber liegt nur daran, den Bruch der Freundschaft Jobs mit Gott zu inszenieren. Immerhin sollen hier doch schon, wie einige meinen, leise Anfänge des Bestrebens vorliegen, die göttlichen Handlungen, die ein widergöttliches Handeln der betreffenden Personen veranlassen, von dem unmittelbaren Wirken Gottes abzulösen[1]; man habe eben darin die Überleitung zur Satansvorstellung. Aber wäre hier wirklich der erste Schritt zum Satansglauben getan, so würde man erwarten, daß II. Chron. 17, 12 ff. הַשָּׂטָן für הָרוּחַ eingesetzt hätte. Jedoch hier wird die ganze Begebenheit samt der Vision ebenso wie in I. Kön. 22 berichtet.

Das Grundverschiedene des Inhaltes der Jobstellen und des Berichtes I. Kön. 22 steht fest. Andererseits hat sicherlich, worauf es hier ankommt, die literarische Einkleidung der Prophetenvision große Ähnlichkeit mit dem Jobprolog. Die Unterredung Jahves mit dem Himmelsheer, das Vortreten des Lügengeistes, die Erlaubnis Jahves, Achab zu betören, legen den Gedanken nahe, daß dem Verfasser bzw. dem Gestalter der Vorrede zum Jobbuche die Erzählung I. Kön. 22 vorgeschwebt hat. Wie sehr dichterische Darstellung vorliegt, hat schon der hl. Chrysostomus gefühlt; er findet in der Einleitung des Buches Job den Gedanken ausgedrückt, daß der Teufel an den Orten der göttlichen Macht weile und warte, bis ihm die Gewalt gegeben werde, die Menschen mit Versuchungen zu belästigen[2]. Denjenigen Erklärern, die dieser zutreffenden Beurteilung gefolgt sind, ist es nicht eingefallen, den Satan unter die Engel zu versetzen. Hävernick, Smit und besonders Hengstenberg bemerken, daß

[1] So R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel III, 1. Stuttgart 1927, S. 141.
[2] J. Knabenbauer, Commentar. in libr. Job. Paris 1886, S. 43.

es zur dichterischen und prophetisch-symbolischen Anschauung gehöre, geistige Verhältnisse veräußerlicht der Anschauung vorzuführen. Die Dichtkunst sei in diesem Punkte der Malerei verwandt[1].

Satans Auftreten gibt keine Veranlassung, ihn den dienenden Engeln zuzugesellen, zumal er durch den Zusammenhang und die Tendenz des Textes deutlich von ihnen unterschieden wird. Ist er nun etwa doch ein Unheilsengel besonderer Art, weil er mit Gottes Erlaubnis Job quält und peinigt? Nach den früheren Ausführungen über Unheilsengel kann das nicht bejaht werden. Denn daraus ging hervor, daß diese sich immer nur als schweigende oder wenigstens als schlechthin gehorchende Vollstrecker göttlicher Befehle erweisen. Satan aber drängt aus sich, daß ihm von Gott kein Hindernis in den Weg gelegt wird; er ist, wenn man ihn einen Ankläger nennen will, ein Ankläger von höchster Aktivität. Gerade darum könnte man versucht sein, in Gesinnung und Taten Satans Momente heidnischer Volksdämonologie zu suchen. Namentlich von Zimmern und A. Jeremias ist die Parallele mit dem babylonischen bel dababi, dem schadiru scha bel arni gezogen worden[2]. Es muß nun zunächst bemerkt werden, daß in der uns bis jetzt bekannten babylonischen Literatur keine Szene überliefert ist, in welcher der bel dababi auftritt; nur die Vorstellung von einem derartigen Ankläger läßt sich feststellen. Aber diese Vorstellung korrespondiert mit der von guten Geistern, die als Beschützer dem Menschen zur Seite stehen, wenn er die Gnade der Götter genießt. Der Ankläger tritt dementsprechend gegen diejenigen in Tätigkeit, auf denen der Götterzorn lastet. Daraus folgt, daß der Vergleich mit dem Satan des Buches Job unberechtigt ist. Satan hat es nämlich nicht mit einem Bösen zu tun, sondern mit einem Frommen, der in der Gnade Gottes steht. Will man ihn als Verderber in physischem Sinne nach Art der heidnischen Dämonen begreifen, so ist das nur möglich, wenn man einseitig den Blick auf die irdischen, leiblichen Übel gerichtet hält, die er Job antut. Aber die Plagen, mit denen er schlägt, sind Satan nur Mittel zum Zweck. Sein eigentliches Ziel besteht darin, die Frömmigkeit Jobs als unecht zu erweisen. Er hofft durch harte Leiden den Dulder zur Verzweiflung, zur Auflehnung und zum Abfall zu bringen. Ihm ist es nicht ein Bedürfnis irgendwelchen

[1] C. Hävernick, Vorlesungen über die Theologie des Alten Testamentes. Erlangen 1848, S. 43. J. Smit, De Daemoniacis in Historia Evangelica. Romae 1913 (Scripta Pont. Inst. Bibl. 6.), S. 98. E. W. Hengstenberg, Das Buch Hiob. Berlin 1870, S. 72—75.

[2] Schrader, Die Keilinschriften usw., S. 461 ff. u. Jeremias, Das alte Testament usw., 2. Aufl., S. 555.

Pflichtbewußtseins, Gottes Anordnungen auszuführen; auch denkt er nicht in erster Linie daran, einem Menschen irdisches Leid zuzufügen. Das beansprucht er selbst nicht einmal als seine Aufgabe, er sagt vielmehr zu Gott: „Strecke doch einmal deine Hand aus und lege sie an alles, was er besitzt; dann wird er sich schon offen von dir lossagen" (1, 11)[1]. Gott überträgt nun das, worum er gebeten wird, dem Bittsteller selbst zur Ausführung. Es scheint fast, als ob der Erzähler dem Satan jeden Verdachtsgrund der Parteilichkeit, den dieser gegen Gott etwa später äußern könnte, nehmen will. In dem Prolog ist demnach Satan nicht als Kakodämon aufgefaßt. Dazu stimmt auch die Beobachtung, daß weder Job noch seine Frau noch die Freunde das Unglück auf Satan zurückführen; sie kennen nur Gott als Urheber. Jobs heftige Klagen, die sich lediglich an Gott wenden, wären nicht zu erklären, wenn Satan als Kakodämon gegolten hätte und als solcher bekannt gewesen wäre. Darum ist folgende Bemerkung Gunkels zu den Jobstellen vollständig aus der Luft gegriffen: „Wird man von solchem Unglück betroffen, so sagt man: das kommt vom Satan; hier hat der Satan meine Sünde eingeklagt[2]." Ebenfalls ist es unzutreffend, wenn Döller Job 2, 7 den Stellen zuzählt, in welchen der Glaube der Juden an Krankheits- und Seuchendämonen ausgesprochen sei; auch sagt das Alte Testament nirgends, daß Satan über solche Dämonen besondere Macht habe, wie Jirku meint[3]. Gewiß wird dem Satan nach dem Buche Job nur Einfluß auf äußere Umstände gewährt, aber er nutzt ihn aus zur Verwirklichung seiner Absicht, die Tugend als unecht und haltlos zu brandmarken; das entspricht seiner innersten Neigung. Der Satan in Job ist ein Menschenfeind, dessen Feindschaft sich auf ethischem Gebiete bekundet. Doch zeichnet man seinen Charakter nicht ganz, wenn man ihn lediglich als Menschenfeind hinstellt[4]. Im Grunde genommen geht es ihm nämlich nicht um die Person Jobs, sondern der letzte Zweck seines Handelns besteht darin, Gott zu beweisen, daß es keine wahre Gottesfurcht gibt, daß dasjenige, was Gott selbst als ihm erwiesenen Dienst ansieht,

[1] Diese bei der Erklärung der Jobstelle oft nicht gewürdigte Bitte des Satans ist beachtet von Edm. Stapfer, Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ. Paris 1878, S. 68 und von W. Rothstein-J. Hänel, Das erste Buch der Chronik. Leipzig 1927, S. 379.

[2] Die Religion in Geschichte und Gegenwart V, S. 258. 1. Aufl.

[3] Döller, Die Speise- und Reinheitsgesetze usw., S. 117, 246 und Jirku, Die Dämonen usw., S. 49.

[4] Dazu neigt E. Faivre, La personnalité de Satan d'après la Bible. Montauban 1900, S. 21 ff.; vgl. auch Carus a. a. O. S. 71.

krasser Utilitarismus ist. Gelingt ihm der Beweis für die Behauptung, die er Gott gegenüber betreffs Job getan hat, dann ist ihm auch eine Herabwürdigung Gottes gelungen. Er ist שָׂטָן Gottes, ein erklärter Gottesfeind, was im Prolog durch die satirischen Antworten, die Gott bekommt, angedeutet wird. Die Natur Satans tritt also in den Stellen des Buches Job deutlich genug hervor. Zu Unrecht spricht daher Nippold von unkontrollierbaren Vorstellungen[1]. Die Prädikate „Ankläger" oder „Verderber" sind keine adäquaten Bezeichnungen[2]. Satan tritt Gott als der innerlich Böse gegenüber, man stößt unverkennbar auf seine Gegensätzlichkeit zu Gott. Der Verfasser des Buches Job hat diese Stellung des Satans, die im Neuen Testament noch schärfer gezeichnet ist, durchaus zum Ausdruck gebracht. Die Menschen- und Gottesfeindschaft, die auf dem ethischen Gebiet liegt, verbietet nicht nur den Gedanken an einen beamteten Aufseher Gottes, sondern stellt den Satan ebensosehr außerhalb der Reihe der Kakodämonen heidnischen Ursprunges, die im Alten Testament erwähnt sind. Denn diese sind ethisch indifferent. Die Neigung, in ihm das Haupt solcher Dämonen zu sehen, und die Behauptung, er mache die Seirim und ähnliche Wesen zu seinen Knechten, ziehe sie in den Kreis, zu dem er selbst gehöre[3], haben die Aussagen der alttestamentlichen Quellen gegen sich. Anderenfalls müßte man ja auch die schon erwähnte Tatsache auffällig finden, daß keine Verehrung Satans erwähnt oder verboten wird. Nur unter Nichtbeachtung dieses wesentlichen Momentes konnte Diestel den Versuch wagen, die Satansgestalt in Job auf den ägyptischen Set-Typhon zurückzuführen[4]. Es gibt keine Verbindungslinien von der heidnischen Dämonologie zum Satansglauben, wie er uns im Buche Job entgegentritt.

Die Frage bleibt noch, ob nicht eine Entwicklung festzustellen ist, die doch den Untergrund heidnischen Dämonenglaubens durchblicken oder in die Werkstatt abstrakter Spekulation schauen läßt.

Man findet kaum irgendwo den Charakter des Satans im Buche Job behandelt, ohne daß nicht der Vergleich gezogen würde mit der Rolle, die er in Zach. 3, 1 ff. spielt. Die Situation ist folgende: Zacharias schaut den Hohenpriester Josue, der als Vertreter der unheiligen Gemeinde in

[1] Frd. Nippold, Engels- und Satansidee Jesu. Bern 1891, S. 22, und Baudissin, Feldgeister, S. 22.

[2] Gegen Bertholet, Bibl. Theol. usw., S. 391.

[3] So Jirku, Die Dämonen usw., S. 95.

[4] L. Diestel, Set-Typhon, Asasel und Satan. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Orientes. Zeitschr. f. hist. Theol. 1860, 2. H.

schmutzigen Kleidern vor dem Engel des Herrn steht. Die Reinigung der Gemeinde soll dadurch symbolisiert werden, daß Josue ein Festgewand angezogen wird. Satan will diesen Gnadenerweis verhindern; er steht zur Rechten des Hohenpriesters, um ihn anzufeinden. Aber Gott weist das feindliche Begehren ab.

In zweifacher Hinsicht begegnet sich die Schilderung bei Job und Zacharias. Einmal ist es in der Vision Zach. 3, 1 ff. auch die dichterische Einkleidung, die es ermöglicht, Satan in der Nähe Gottes weilen zu lassen. Daß es sich so verhält, kann hier noch weniger in Abrede gestellt werden als in Job, weil auch der Hohepriester Josue in die nächste Umgebung Gottes versetzt erscheint. Der zweite Berührungspunkt liegt in der Selbstverständlichkeit, mit der Satan als הַשָּׂטָן, als bekannte Figur auftritt. Diese Art der Einführung allein hindert es schon, dem Propheten die Bildung der Satansidee zuzuschreiben, wie es namentlich von Marti geschehen ist. Er hält den Satan für die Personifikation der anklägerischen Stimme des bösen Gewissens[1]. Die Berufung darauf, daß in Zach. 2, 5 und 5, 7 doch Personifikationen vorliegen, ist nicht stichhaltig. Denn weder der Jüngling mit der Meßschnur noch das Weib im Epha werden durch den Artikel als bekannt eingeführt. Diese Gestalten treten überhaupt gegenüber dem scharf pointierten Satan zurück. Gerade der Zug, daß der Engel Jahves ihn nicht zu schelten wagt, sondern die Bedrohung seitens Gottes ankündigt, rückt die Möglichkeit einer Personifizierung des bösen Gewissens in weite Ferne. Weder hier noch sonst läßt sich die besonders von Hitzig postulierte Entwicklungsreihe in der Satanslehre entdecken: Personifikation der Sünde, Prinzip der Sünde, Verführer[2]. Für die Bezeichnung eines Anklägers schlechthin würde auch der Begriff שָׂטָן nicht passend sein, weil er dort, wo er als Appellativum vorkommt, Widersacher bzw. Feind bedeutet. Num. 22, 22 sagt von Balaam: „Der Engel des Herrn stellte sich ihm in den Weg als sein Feind“ (לְשָׂטָן לוֹ). Num. 22, 32 erklärt der Engel: „Siehe ich bin ausgegangen als Feind“ (לְשָׂטָן). I. Sam. 29, 4 drängen die Philister den Achis betreffs David: „Laß den Mann umkehren, daß . . er nicht zum Widersacher (לְשָׂטָן) im Kampfe werde.“ II. Sam. 19, 23 spricht David zu den Serujasöhnen: „Was habe ich mit euch zu schaffen .., daß ihr mir heute zum Feinde (לְשָׂטָן) werden wollt?“ Nach I. Kön. 5, 18 hat Salomon weder „einen Feind (שָׂטָן) noch eine schlimme Wider-

[1] K. Marti, Ursprung des Satans. Theol. Stud. und Krit. 1892, 2, S. 234.

[2] Ferd. Hitzig, Vorlesungen über Biblische Theologie und Messianische Weissagungen des Alten Testamentes. Karlsruhe 1880, S. 66.

wärtigkeit". Wenn I. Kön. 11, 14. 23. 25 erzählen, daß Jahve in Benhadad und Rezon Salomon Feinde erstehen ließ, so wird wiederum שָׂטָן gebraucht. In der Verwünschung Ps. 109, 6 „Stelle einen Bösen über ihn, und ein שָׂטָן stehe zu seiner Rechten" ist שָׂטָן als Ankläger der Feind, wie der Parallelismus mit רָשָׁע dartut. Der Sprachgebrauch rechtfertigt für die Zach.-Stelle die Übersetzung Ankläger nicht. Der Prophet hätte dafür einen prägnanteren Ausdruck gewählt, etwa אִישׁ רִיב oder אִישׁ מְרִיב[1]. Satan ist bei Zach. ein Feind des Guten und der Gnade, wie er in Job ein Feind der Frömmigkeit ist. Aber es ist nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, daß seine Tätigkeit sich hier auf den ersten Blick etwas anders gestaltet als im Buche Job. Jobs noch feststehende Tugend will er stürzen, in Zach. aber beabsichtigt er, die Wiederkehr der Gnade für einen zu hindern, der eine Schuld zu tragen hat. Sein Treiben in Zach. 3, 1 ff. entbehrt zwar der ausführlichen Schilderung und der lebhaften Gestaltung, die es im Buche Job erfährt, wird aber insofern um einen Zug bereichert, als der für Josue eintretende Fürbittengel sein Partner wird, ihm gewissermaßen gegenübertritt. Gewiß, auch in Job 33, 23 wird der מַלְאָךְ מֵלִיץ als Schützer aufgefaßt, aber daß er „deutlich in der dem bösen Engel entgegengesetzten Rolle" erscheine, wie N. Peters meint[2], vermag ich nicht zu sehen; jedenfalls ist ein Verhältnis bewußten Gegensatzes nicht zum Ausdruck gebracht. Während oben für das Auftreten Satans in Job der Vergleich mit dem babylonischen bel dababi rundweg abgewiesen werden mußte, hat hier entweder diese babylonische Anschauung, die dem Propheten bekannt sein konnte, auf die Form der Vision eingewirkt, oder, was wahrscheinlicher ist, eine irdische Gerichtsverhandlung ist das Modell gewesen, das ihm vorschwebte; denn auch die babylonische Vorstellung ist so entstanden. Ein sachlicher Zusammenhang mit dieser läßt sich nicht finden; steht doch Satan hier nicht einem Feinde Gottes schlechthin gegenüber. Das beweist die Entgegnung des Engels: „Ist dieser nicht ein aus dem Feuer geretteter Brand?" Darin liegt klar ausgesprochen, daß Josue nicht ganz in die allgemeine Sündhaftigkeit verstrickt ist, er steht vielmehr für die sündige Gemeinde da. Deren gnädige Wiederaufnahme möchte Satan verhindern. Daß es ihm weniger darauf ankommt, den einzelnen zu befeinden, sondern vielmehr die Gemeinschaft, geht aus der Antwort hervor, die ihm zuteil wird: „Es schelte dich der Herr, Satan, es schelte dich der Herr, der Jerusalem erwählt hat."

[1] van Hoonacker a. a. O. S. 106.
[2] Das Buch Job, S. 378.

Demzufolge ist auch die Gemeinde, obwohl sündhaft, noch nicht in den Zustand der Gottesfeindschaft geraten. Durch das Schelten Gottes wird zur Genüge angedeutet, daß Zach. ebensowenig wie Job den Satan als Strafengel kennt. Wenn nämlich die Strafengel mit ihrer Tätigkeit aufhören sollen, liest man nichts von einem Schelten Gottes — es wäre ja auch kaum verständlich —, sondern sie bekommen einen dementsprechenden Befehl, wie II. Sam. 24, 16 deutlich zeigt. Der Satan in Zach. ist andererseits kein selbständiges böses Prinzip, weil Gott ihn tadeln und an seinem Vorhaben hindern kann. Dieses allein fällt entscheidend ins Gewicht gegen die Annahme persischen Einflusses, den besonders Hitzig für diese Stelle kategorisch behauptet hat[1], und den jetzt noch Kittel, wenn auch schwankend und zögernd, in Anschlag bringt[2]. Richtig ist jedoch, daß Satan auch hier aus innerster Neigung handelt, wenn er den sündigen Zustand der Gemeinde in Permanenz erhalten will, während er bei Job Abfall herbeizuführen sucht. Das ist der Kern seiner Bestrebungen und nicht Strafe und Züchtigung, wie Roskoff meint[3]. Er ist der Widersacher dessen, was Gottes ist, des Volkes, des Priestertums und somit Gottes selbst.

Man hat oft versucht, zwischen Job und Zach. eine Entwicklung zu statuieren, zwar nicht in erster Linie auf Grund der Abfassungszeit der beiden Bücher. Denn der Abstand ist bei allen Meinungsdifferenzen nicht so erheblich, daß er für die Frage wesentlich in Betracht käme[4]. Die, welche in Zach. einen Fortschritt sehen, z. B. Faivre, meinen, daß Satan nicht bloß mehr als Menschenfeind, sondern auch als Gottesfeind auftrete[5]. Jedoch, wie ich oben zeigte, äußert sich Gottesfeindschaft nicht weniger im Buche Job. Er handelt hier zwar nicht wider eine bestimmte Kommunität, kann aber aus seinem ganzen Gebaren als Feind aller Frommen erschlossen werden. Deshalb ist seine in Zach. sich offenbarende Gegnerschaft gegen das Gottesvolk nicht als deutlichere Klarstellung seines Wesens anzusprechen. Der Unterschied zum Buche Job liegt eben in den Verhältnissen, unter denen Satan bei beiden Gelegenheiten seine Tätigkeit ausübt, nicht in der Offenbarung einer Seite seines Charakters, die bisher noch unbekannt gewesen wäre. Nur eine mehr äußerliche Betrachtung der beiden Berichte wird eine Entwicklung sehen, die aber,

[1] a. a. O. S. 66.
[2] Geschichte des Volkes Israel III, 1, S. 141; III, 2, S. 741 f.
[3] a. a. O. S. 190.
[4] Siehe darüber die Einleitungen und Kommentare.
[5] a. a. O. S. 26.

wenn sie angenommen wird, mit gleichem Recht in der Richtung Zach.-Job gesehen werden könnte, auch tatsächlich schon gesehen worden ist[1].

Das Ergebnis aus der Untersuchung von Zach. 3, 1 ff. ändert das Bild nicht, das aus dem Prolog zu Job vom Satan gewonnen ist. Beidemal erscheint er als Gottes- und Menschenfeind auf moralischem Gebiet. Nennt man ihn nur einen Belauerer menschlicher Verfehlungen, so beachtet man nicht, daß eine solche Aufgabe sich einem alttestamentlichen Schriftsteller gegenstandslos erwies; denn Jahve war ja alles bekannt. Der Seitenblick auf den babylonischen Dämonennamen „Lauerer" (rabiṣu) ist nicht gerechtfertigt, besagt nichts, wenn man in dem Rabiṣu etwa eine Analogie zu der vermeintlich die Sünden und Fehltritte der Menschen auflauernden Tätigkeit des Satans finden will; denn die babylonische Bezeichnung geht nur auf den tückischen Charakter der Dämonen, rührt aber nicht daher, daß sie etwa die Sünden der Menschen hätten aufspüren müssen.

Mit dem, was sich aus Job und Zach. über den Satansglauben eruieren läßt, stimmt seine kurze Erwähnung in Sir. 21, 30 überein: „Ἐν τῷ καταράσθαι ἀσεβῆ τὸν σατανᾶν, αὐτὸς καταρᾶται τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν." Daß LXX in ihrer Vorlage הַשָּׂטָן las, ist deshalb sicher, weil sie, unter Belassung des Artikels, das hebräische Wort nicht übersetzt hat. Außer dem Inhalt des Satzes spricht das τὸν σατανᾶν gegen die appellativische Übersetzung „Widersacher", es weist auf das Nom. Propr. hin. Warum sollte auch der spät schreibende Sirach nichts vom Satan gewußt haben, wie Reuß erklärt[2]. Oder hat er vielleicht gegen den Satansglauben Protest eingelegt[3]? Wollte man diesen Schluß ziehen, dann könnte man auch aus Jak. 1, 13 f. eine ablehnende Stellungnahme oder wenigstens ein Nichtkennen des Satans folgern, weil gesagt wird: „Niemand sage, wenn er versucht wird, daß er von Gott versucht werde. . . . Vielmehr wird jeder versucht, von seiner eigenen Begierlichkeit hingerissen und verlockt." Trotzdem steht es außer Frage, daß Jak. den außermenschlichen Versucher kennt. Obwohl nämlich die zitierte Stelle die Versuchungen anscheinend exklusiv auf die eigene Begierlichkeit zurückführt, nennt Jak. 4, 7 auch den Satan als versuchende Macht. Die Bemerkung in Sirach läßt vermuten, daß der Verfasser gegen die mißbräuchliche Berufung gewisser Kreise auf die Versuchungen Satans ankämpft und die Schuld des einzelnen beim Falle betonen will.

[1] So Marti, a. a. O. und G. Hoffmann, Hiob. Kiel 1891, S. 31 ff.

[2] E. Reuß, Das Alte Testament VI. Braunschweig 1894.

[3] F. R. Tennant, The Teaching of Ecclesiasticus and Wisdom on the introduction of Sin and Death. Journal of Theological Studies. 1901, S. 207—223, S. 211.

b) I. Chron. 21, 1.

Fast allgemein begegnet die Annahme, daß I. Chron. 21, 1 den Satan erwähne. In dem Wortlaut dieser Stelle: „Es stand auf wider Israel שָׂטָן und verleitete David, Israel zu zählen" wird inhaltlich erzählt, was II. Sam. 24, 1 berichtet: „Es entbrannte wiederum der Zorn Jahves gegen Israel und reizte David gegen sie (die Israeliten) also: wohlan, zähle Israel und Juda!" Unter der Voraussetzung, daß שָׂטָן in I. Chron, 21, 1 dasselbe Wesen meint wie in Job und Zach., glaubt man aus dem fehlenden Artikel schließen zu dürfen, Satan sei dem Chronisten schon bekannter. In der Erklärung der Chronikstelle und der Parallele in II. Sam. geht man verschiedene Wege. Entweder wird harmonisiert[1], oder man sagt, in der früheren Zeit werde Gutes und Böses auf Gott zurückgeführt, während die Chronik eine ethischere Auffassung von Gottes Wirken dadurch bekunde, daß sie den Satan als Anstifter hinstelle[2]. Gelegentlich taucht auch die Meinung auf, daß dieser, anders als in Job, der göttlichen Erlaubnis zu seinem Tun nicht mehr bedürfe[3], daß die Initiative zu seinem Vorgehen bei ihm selbst liege[4]. Dagegen ist an sich schon das Bedenken geltend zu machen, ob denn der Zeitabstand zwischen Job und Chronik hinreicht, den Wandel der Anschauungen zu erklären. Diese angebliche Weiterentwicklung, die darin bestehen soll, daß Satan zu einem schlechthin selbständigen, gegen Gott und Israel angehenden Wesen geworden sei, empfindet man dann doch wieder sofort als so bedeutsam, daß Einschränkungen gemacht werden; einerseits will man in der Vorstellung des Autors der Chronik noch eine gewisse Unterordnung des Satans unter Jahve durchschimmern sehen und imputiert dem Text den Sinn, Gott habe „diese Versuchung zugelassen"; anderseits neigt man zugleich unter der Wucht des Textes dazu, das Gebaren des Satans als so eigenmächtig hinzustellen, daß es nur durch Einwirkung des persischen Dualismus erklärt werden könne. Die Gestaltung der Chronikerzählung sei „in einem vorgerückten, nach der Zeit Zach.s und des Autors von Hiob 1 f. liegenden Stadium der nachexilischen Entwicklung der jüdischen Vorstellungswelt" erfolgt[5]. Die Gewundenheit und Problematik der vor-

[1] So Smit a. a. O. S. 100.

[2] Vgl. A. Schulz, Die Bücher Samuel II. Münster i. W. 1920 (Exeg. Handb. z. A. T. 8, 2.), S. 283 und viele andere.

[3] Marti, a. a. O. S. 244.

[4] Rothstein-Hänel a. a. O. S. 377 f. und J. Nikel, Einleitung in das Alte Testament. Münster i. W. 1924, S. 140.

[5] Rothstein-Hänel a. a. O. S. 378 f.

stehenden Erwägungen führt zu der Überlegung, ob sie überhaupt die entscheidende Frage treffen, ob nämlich in I. Chron. 21, 1 שָׂטָן als Nom. Propr. aufzufassen, ob also das überirdische Wesen Satan gemeint ist. Ist das zu verneinen, so wird jede Diskussion über das Verhältnis dieser Stelle zu Job und Zach. hinfällig; denn sie bedeutet dann weder für die Behandlung der Satanslehre noch des Dämonenglaubens noch des Verhältnisses beider zueinander etwas.

Kugler hat zuerst die landläufige Auffassung als unrichtig zu erweisen gesucht[1]. Daß er wenig Beachtung fand, liegt wohl zum Teil in dem Ausgangspunkt, den er nimmt, begründet, nämlich in seiner nicht haltbaren Exegese von II. Sam. 24, 1. Er argumentiert folgendermaßen: ein Vergehen des Volkes lag nicht vor. Nun war es möglich, daß das Volk für eine Sünde des Herrschers mitbüßen mußte, wie es z. B. II. Sam. 21, 1 ff. vorgekommen war. Indes in der vorliegenden Stelle wird einer vergangenen oder geplanten bösen Tat des Königs keine Erwähnung getan. Soll wegen eines künftigen Frevels, zu dem ohnehin Jahve selbst gereizt hätte, der Zorn Gottes entbrennen? Weil die Annahme eines willkürlichen Zürnens Jahves Kugler nicht tragbar erscheint, übersetzt er: „Es entbrannte wiederum der Zorn Gottes; man hatte nämlich David gegen sie (die Israeliten) gereizt"; dabei unterläßt er nicht zu bemerken, daß es „rein grammatisch" am nächsten liege, Jahve als Anstifter zu betrachten. Mag immerhin die Übersetzung der 3. P. S. durch das unbestimmte Pronomen im Hebräischen möglich sein[2], an dieser Stelle erscheint sie gezwungen und wird weder durch den Zusammenhang noch durch inhaltliche Gründe gefordert. Kugler meint, bei der Annahme, der Zorn Jahves sei Subjekt, trete Gott als willkürlich zürnendes und züchtigendes Wesen auf, ohne daß eine Verschuldung vorhanden sei. Aber in Wirklichkeit ist trotz der gedrängten Ausdrucksweise eine Motivierung zu erkennen. In der Wendung, daß der Zorn Jahves „fortfuhr zu entbrennen", d. h. von neuem entbrannte, liegt eine Rückbeziehung zu 21, 1, wo wegen der auf Sauls Hause lastenden Blutschuld eine Hungersnot entstanden war. Dort wird nun die Ursache deutlicher hervorgehoben. Wenn nun hier von einem Weiterglühen des Zornes die Rede ist, so wird es in Anbetracht dessen, daß schon im älteren Israel der Zorn der Gottheit durch Pflichtverletzung bedingt galt und des „Dämonischen" entbehrte, als „sittliche Reaktion" gegen die falschen Bestrebungen Davids und die dazu von außen etwa erhaltenen Anregungen gedacht sein. Wie

[1] Fr. H. Kugler, Von Moses bis Paulus. Münster i. W. 1922, S. 241 ff., 505 f.

[2] Gesenius-Kautzsch, Gramm., S. 481 f.

II. Sam. 24, 10, wo es heißt, daß dem David „das Herz schlug, weil er das Volk gezählt hatte", zeigt, empfand der König sein Handeln als Vergehen und nicht als dunklen Zwang, dem er sich nicht hätte entziehen können[1]. Das Alte Testament bringt in der unphilosophischen Art seiner Darstellung die wohl aus dem Zusammenhang zu eruierenden Mittelursachen nicht immer so präzis zum Ausdruck, wie es eine entwickeltere theologische Terminologie fordert; es spricht so, als ob auch das Böse und Unheilvolle direkt von Gott seinen Ausgang nehme. Passend läßt sich mit II. Sam. 24, 1 I. Sam. 26, 19 vergleichen, wo David dem Saul sagt: „Wenn Jahve dich gegen mich aufreizt, so soll er Opfer riechen." Auch hier schließt David nicht aus, daß er bei Jahve, der für seine Schickungen Gründe hat, die nicht immer klar erkennbar sind, etwas sühnen muß[2]. Wie ich schon oben an der Hand mehrerer Belegstellen ausführte[3], findet sich derartig schroff klingende Redeweise nicht etwa nur in älteren Büchern, sondern auch in späteren, ja sogar im Neuen Testament, obwohl es hier keinem beifällt, ein der sittlichen Motive bares Handeln Gottes zu vermuten. Darum ist die absolut ausgesprochene Behauptung, daß der Gottesbegriff des Chronisten gegenüber dem der Bücher Sam. und Kön. einer höheren Entwicklungsstufe angehöre, nichts anderes als künstliche Konstruktion. Wird doch in II. Chron. 22, 7 der Untergang des Ochozias samt seiner Veranlassung mit scharfem Akzent direkt Jahve zugeschrieben: „Es war aber zum Untergang des Ochozias von Gott verhängt, daß er sich zu Joram begab. Als er nämlich hinkam, zog er mit Joram gegen Jehu, den Sohn des Nimschi, den Jahve hatte salben lassen, das Haus Achab auszurotten." Wie in den Erzählungen der Samuelbücher ist auch hier die eigene Verschuldung des Königs aus der Gesamtdarstellung zu ersehen. Ein prinzipieller Gegensatz ist also nach dem Quellenbefund abzulehnen. Das schließt jedoch nicht aus, daß wir in jüngeren Schriften mitunter einen Hinweis auf die „causae secundae" antreffen, der in Parallelerzählungen der früheren fehlt. Der Grund kann verfeinertes Denken sein. Aber da mitunter auch in der älteren Zeit nähere Begründung nicht fehlt und wiederum auch später hart klingende Wendungen auftreten, liegt die Annahme näher, daß in dem einen oder anderen Falle der frühere oder spätere Autor aus

[1] Über die Exegese dieser Stelle handelt ausführlich Ed. König, Theologie usw., S. 173 ff. und Geschichte usw., S. 232 f.

[2] Vgl. E. Sellin, Beiträge usw., S. 174 ff. Schulz, Die Bücher Samuel I, S. 374 f. und Ed. König, Geschichte usw., S. 232.

[3] S. 69.

einer genaueren Quelle schöpfte oder sich einer präziseren Ausdrucksweise befleißigte, um Mißverständnissen vorzubeugen. Für I. Chron. 21, 1 ist nun die Verschiedenheit offensichtlich. Was II. Sam. 24, 1 der Zorn Gottes tut, erfolgt hier durch einen שָׂטָן. Wer ist dieser שָׂטָן? Irgendeiner, von dem der Samuelvers nichts weiß oder von dem er wenigstens nicht spricht. Für die weitere Untersuchung, wer mit שָׂטָן gemeint ist, kommt II. Sam. 24, 1 nicht in Betracht. Ed. König würdigt Kuglers Gesamtauffassung nicht ausreichend, wenn er für sie die „Operation" an II. Sam. 24, 1 als ausschlaggebend hinstellt[1]. Denn selbst wenn man einen Fortschritt in der Gottesvorstellung des Chronisten annehmen will, ist damit noch keine Substituierung des Satans für den Zorn Gottes gefordert. Um das zu beweisen, ist ein näheres Eingehen auf das Wort שָׂטָן erforderlich, worauf Kugler kaum Gewicht gelegt hat. Darin liegt eine Schwäche seiner Beweisführung.

שָׂטָן steht hier wie an mehreren früher zitierten Stellen, wo es unzweifelhaft die Bedeutung „Feind" oder „Widersacher" hat, ohne Artikel[2]. Darum darf man von dieser Übersetzung nur dann abgehen, wenn es durch Parallelstellen oder durch den Zusammenhang gefordert wird. Ist die Notwendigkeit dazu in unserem Falle vorhanden? Zwar wird in der Regel, wenn im Alten Testament שָׂטָן als Nom. Appell. steht, die betreffende Person genannt, die als שָׂטָן bezeichnet ist. Aber zweimal geschieht das nicht. I. Kön. 6, 4 sagt Salomon in seiner Botschaft an Hiram: „Kein שָׂטָן ist da und kein böses Begegnis." In positiver Aussage erscheint der gleiche Gebrauch in Ps. 109, 6; hier liest man die Verwünschung: „Laß kommen über ihn einen Frevler, und ein שָׂטָן stehe zu seiner Rechten!" Wollte man entsprechend der üblichen Übersetzung der Chronikstelle verfahren, dann dürfte der Vers wiedergegeben werden: „Laß kommen über ihn einen Frevler, und der Satan stehe zu seiner Rechten!" Aber wie hier der Zusammenhang nur auf irdische Feinde deutet und auf Übel hinweist, so liegen ebensowenig für I. Chron. 21, 1 Hinweise, ja auch nur Andeutungen aus dem Kontext vor, die eine Beziehung auf den Satan vermuten lassen. Die Übersetzung der Stelle wird also lauten: „Es erhob sich ein Widersacher (ein unverantwortlicher Intrigant) gegen Israel und verleitete David, Israel zu zählen." Die LXX ist dieser Auffassung günstig. Denn sie bringt zum Ausdruck, daß der Widersacher in Israel aufstand, da sie übersetzt: „Καὶ ἔστη διάβολος ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἐπέπεισε τὸν Δαυὶδ τοῦ

[1] Theologie usw., S. 230.

[2] S. 100 f.

ἀριθμῆσαι τὸν Ἰσραήλ.“ Hierzu ist zu bemerken, daß die Übersetzung des שָׂטָן durch διάβολος nichts zugunsten der gewöhnlichen Auffassung besagt. Es steht nämlich auch in Ps. 109, 6 διάβολος und in Num. 22, 22 διαβάλλειν. Wie Ähnliches oft im politischen Geschehen vorkommt, konnte Joab den Einfluß des dunklen Hintermannes nicht bannen, der vielleicht das Volk beschuldigt hatte, daß es seinen Pflichten nicht nachkomme[1]. Dieser geheime, heimtückische Wühler, gegen dessen Einflüsterungen und Machenschaften selbst Joabs eindringliche Worte beim Könige nichts vermochten, wird in I. Chron. 21, 1 שָׂטָן genannt.

Wie ist es nun gekommen, daß die Stelle fast allgemein auf den Satan bezogen wird? Kugler gibt dafür die Auslegung von II. Sam. 24, 1 als Grund an, der gemäß man Jahve als willkürlich zürnenden Gott betrachtete. Vom Chronisten habe man angenommen, daß er eine Härte im Gottesbegriff der ihm vorliegenden Erzählung empfunden und zu ihrer Beseitigung für den Zorn Gottes den Satan eingesetzt habe. Fraglos hat die Exegese der Sam.-Stelle eingewirkt, wie ein Blick in die Kommentare dartut. Aber für die übliche Übersetzung des שָׂטָן in I. Chron. 21, 1 scheint mir folgendes mehr bestimmend gewesen zu sein: weil man das Bestreben hatte, trotz der wenigen Stellen, die Zeugen des Satansglaubens sind, einen lückenlosen Entwicklungsweg aufzudecken, suchte man diese Entwicklung nicht nur zwischen Job und Zacharias, sondern man sah sie weitergeführt in der Chronik; hier trete Satan, wie man oft unter Annahme persischen Einflusses meint, als selbständiger Verführer auf[2]. Mit welcher Sicherheit man besagte Linie ziehen zu können glaubt, zeigt folgende noch neuerdings vorgetragene Zusammenfassung: „Sach 3 steht השטן als der zu solchem Tun beauftragte Diener Gottes dem ‚Engel Jahves‘ gegenüber, um den Hohenpriester Josua anzuklagen. Hiob 1 f. tritt השטן als einer der בני אלהים auf, um Job zu verdächtigen und mit furchtbaren Plagen auf die Probe zu stellen. Der Strafengel ist zum Anklageengel geworden. Die Chronik geht einen Schritt weiter und entwickelt aus dem Anklageengel den gottfeindlichen Versucher. Mit seiner Gottfeindlichkeit ist er nicht mehr Diener Gottes, sondern dessen Widersacher. שטן, das bisher nur appellativisch gebraucht war, wird zum nomen proprium der bösen Macht. ‚Engel Jahves‘ kann er nicht mehr genannt werden, wie das schon Sach 3 nicht mehr geschah, obgleich dort השטן noch ganz Werkzeug

[1] Kugler a. a. O. S. 243.

[2] Vgl. Faivre a. a. O. S. 26. E. Riehm, Alttestamentliche Theologie. Bearb. u. herausg. von K. Hahnke. Halle 1889, S. 369.

Jahves war. Nunmehr ist der Weg frei, um auch die Schlange des Paradieses 1 M 3 zur Inkarnation der satanischen Bosheit werden zu lassen (Weish. Sal. 2, 23 f.)."[1] Merkwürdig genug, daß in I. Chron. 21, 1 das artikellose שָׂטָן als Nom. Prop. angesehen wurde, obwohl der Vergleich mit den anderen Stellen, wo Satan vorkommt, das Gegenteil nahelegen muß. Denn der Zusammenhang spricht keineswegs dafür, von der Berücksichtigung des Sprachgebrauches gerade in I. Chron. 21, 1 abzusehen. Die Stelle also, die vielen Erklärern den Höhepunkt oder doch wenigstens einen wesentlichen Fortschritt in der Satansvorstellung des Alten Testamentes bedeutet, scheidet für deren Behandlung aus.

c) Weish. 2, 24.

1. Der Inhalt der Aussage.

Die in Job, Zach. und Sirach vorliegenden Äußerungen zeichnen den Satan als den Versucher des einzelnen Menschen, als einen Menschen- und Gottesfeind auf ethischem Gebiete. Seine Natur steht außerhalb des Rahmens heidnisch-dämonistischer Vorstellungen. Dementsprechend vermeidet auch die LXX die Übersetzung des שָׂטָן durch δαιμόνιον. Eine Beziehung zur Ursünde geben die genannten Stellen dem Satan nicht, wozu ja auch der Zusammenhang ihnen keine Veranlassung bot. Diese Beziehung wird nun in Weish. 2, 24 ausgesprochen: „Φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον." Nur vereinzelt wird geleugnet, daß der Stelle eine Bezugnahme auf den Sündenfall innewohne, indem man in ihr einen Hinweis auf den Brudermord Kains sieht. Dem würde nicht das διάβολος, das auch hier ohne Artikel steht, widersprechen, wie Heinisch meint[2]. Denn διάβολος bzw. διαβάλλειν wird auch da von der LXX verwandt, wo es appellativen Sinn hat; zuweilen übernimmt sie in solcher Bedeutung ohne Übersetzung das hebräische שָׂטָן[3]. Διάβολος heißt aber ebenso wie שָׂטָן Feind, Widersacher. Darum darf man die Gleichsetzung der Schlange mit dem διάβολος nicht durch folgende Übersetzung in Abrede stellen: „Durch den Neid des Verleumders ist der Tod in die Welt gekommen[4]." Andererseits ist nicht

[1] Rothstein-Hänel a. a. O. S. XVI.

[2] P. Heinisch, Das Buch der Weisheit. Münster i. W. 1912 (Exeg. Handb. z. A. T. 24.), S. 60.

[3] Z. B. I. Kön. 11, 14. 23.

[4] So übersetzt Ed. König, Messianische Weissagungen usw., S. 81. Aber der Sinn „Feind" ist dadurch sichergestellt, daß in Num. 22, 22 διαβάλλειν = feindlich sein gebraucht wird.

eine Berufung auf das Neue Testament (Joh. 8, 44; Apok. 12, 8) zulässig, um den Sinn, den der Verfasser mit Weish. 2, 24 verband, zu erkennen[1]. Der Zusammenhang, in dem die Stelle steht, muß maßgebend sein. Entscheidend ist hier der Inhalt des Begriffes θάνατος. Bedeutet es den leiblichen Tod oder den Tod der Seele, d. h. den Verlust des ewigen Lebens? Man kann es zunächst nur von letzterem verstehen. Denn nach V. 23 ist der Mensch zur ἀφθαρσία, zur Unvergänglichkeit geschaffen. Diese ist nicht direkt als die Unsterblichkeit von Leib und Seele gemeint, die den Stammeltern zugedacht war. Denn der Autor des Buches will die bedrängten und verfolgten Frommen mit dem der Frömmigkeit bestimmten Lohn trösten. Das erhellt deutlich aus V. 22, nach dessen Aussage die Bösen Gottes Geheimnisse nicht erkennen, weder an den Ehrenpreis makelloser Seelen glauben noch auf einen Lohn der Heiligkeit hoffen. Und doch ist andererseits eine gewisse innere Beziehung zur Unvergänglichkeit da, die Gott vor dem Sündenfall dem Menschengeschlecht in Aussicht gestellt hatte. Für die Gerechten nämlich ist die Unsterblichkeit sozusagen nicht etwa nur Belohnung, sondern ihre Gerechtigkeit bewahrt ihnen die ursprünglich geplante Unsterblichkeit. Ist doch der Tod für sie gewissermaßen nur mehr eine ganz vorübergehende Erscheinung. Das ihnen winkende Leben ist so wertvoll, daß der irdische Tod gleichsam kein Tod mehr ist[2]. Es beruht auf Nichtbeachtung des Zusammenhanges, wenn u. a. Ed. Meyer diese Stelle nebst ähnlichen Aussagen (z. B. 5, 15) auf die Unsterblichkeit der Seele beziehen will[3]; denn daran haben auch die Gottlosen Anteil. Den hier gemeinten Tod erfahren nur die, welche dem Teufel angehören. Derselbe Sinn liegt Weish. 1, 12 zugrunde, obwohl da zugleich, wie VV. 13, 14 zeigen, der Gedanke an den leiblichen Tod mitschwingt, insofern er Folge und Strafe der Sünde ist[4]; V. 12 heißt es: „Strebt nicht nach dem Tode durch den Irrweg eures Lebens und zieht nicht das Verderben herbei durch die Werke eurer Hände!“

Der Verfasser von Weish. hat den διάβολος = שָׂטָן mit dem Versucher im Paradiese identifiziert. Ebenso sicher ist es aber, daß seine Aussage über das hinausgeht, was man in Job und Zach. über den Satan erfährt.

[1] Geschieht von R. Cornely-F. Zorell, Commentar. in libr. Sapientiae. Paris 1910, S. 115.

[2] Vgl. M. J. Lagrange, Le livre de la sagesse Sa doctrine des fins dernières. Rev. Bibl. 1907, S. 85—105, S. 94 und Katholik 1875 II, Die Anthropologie des Buches der Weisheit, S. 225—250, S. 241.

[3] a. a. O. S. 362 f.

[4] Heinisch, Das Buch der Weisheit. S. 59 und A. Eberharter, Sünde und Buße im Alten Testament. Münster i. W. 1924 (Bibl. Zeitfr. XI, 10/12.), S. 50.

2. Die Grundlage der Aussage.

Die Frage steht nun zur Beantwortung: vollzieht der Autor des Weisheitsbuches eine Ideenverbindung, die neu ist, oder ist sie im Alten Testament selbst grundgelegt? Isoliert betrachtet, vermag Weish. 2, 24 nicht zu beweisen, daß man schlechthin „im Alten Testament Satan als den eigentlichen Versucher der Stammeltern betrachtete“[1]. Wenn nämlich die alttestamentliche Bibel viele Stellen enthielte, die über den Satansglauben Auskunft gäben und trotzdem keine sich im Sinne von Weish. äußerte, dann könnte man mit Recht geneigt sein, hier einen ganz neuen Gedanken zu sehen. Da aber ihrer nur wenige sind, so ist das argumentum e silentio mit einem gesunden Maß von Skepsis aufzunehmen. Sind doch auch die Bezugnahmen auf den Sündenfall überhaupt selten und dazu nur Anspielungen[2]. Daß im Alten Testament oft das Böse direkt auf Gott zurückgeführt wird, kann ebensowenig bestimmend in die Wagschale fallen. Denn nach meinen früheren Ausführungen, die darauf im einzelnen eingingen, geschieht das noch in einer Zeit, für die niemand das Vorhandensein des Satansglaubens zu bezweifeln wagt. Die Erwägung der Möglichkeit, daß Weish. 2, 24 immer Geglaubtes und Bekanntes zum Ausdruck bringt, wird nur dann gegenstandslos, wenn der positive Nachweis erbracht werden kann, daß der Autor unter dem Einfluß fremder Religionsanschauungen stand, als er den Satan den Verführer der ersten Menschen nannte. Woher sollte solche Beeinflussung kommen? Sicherlich nicht aus Babylonien; denn dort gab es, soweit die vorhandene Literatur urteilen läßt, keine der Satansidee parallele Auffassung. Der Vergleich des in Job und Zach. auftretenden Satan mit den babylonischen Dämonen zeigte, daß diese als auf physischem Gebiete schädliche Wesen mit der inneren Natur des Satans nichts gemein haben. Dementsprechend lehnt auch Clemen irgendwelche Einwirkungen Babyloniens ab[3]. Nicht besser läßt sich der Sinn der Weish.-Stelle der spiritualisierenden Exegese Philos gegenüberstellen, geschweige denn von ihr herleiten, weil Philo in der Paradiesesschlange ein Symbol innerer Versuchung sieht; dagegen versteht unsere Reminiszenz unter διάβολος eine Person[4]. Verbreiteter ist die Heranziehung des persischen Dualismus, um den alttestamentlichen Satansglauben überhaupt, vornehmlich aber in seiner Ausprägung in Weish. 2, 24 als Produkt auswärtiger Beeinflussung zu er-

[1] So allzu summarisch K. Fruhstorfer, Die Paradiesessünde. Linz 1929, S. 12.
[2] Ed. König, Theologie usw., S. 233.
[3] Clemen a. a. O. S. 112.
[4] Vgl. Heinisch, Das Buch der Weisheit, S. 61.

weisen. Gelegentlich findet man diese Ansicht als eine der Begründung anscheinend nicht weiter bedürftige Behauptung ausgesprochen; so erklärt v. Gall, das dualistische Prinzip des Parsismus sei dem jüdischen Glauben „aufgepfropft". Ohne sich weiter um die genaue Exegese der Job- und Zach.-Stellen Sorgen zu machen, fügt er erklärend hinzu, durch Zusammenfließen des dort auftretenden Engels „hassatan" mit Angra-Mainju sei ersterer zum Teufel geworden[1]. Derartige Apodiktik richtet sich selbst; im übrigen scheint der Gedanke an Persien auf den ersten Blick begründeter als die Berufung auf andere Religionen. Denn die persische Religion hat das Problem des moralischen Übels tiefer empfunden als die übrigen orientalischen Systeme, sie hat mit einer Lösung gerungen und sie im Dualismus gefunden. Im Bundehesch, einem Schriftwerk, das in seiner jetzigen Gestalt zwar jünger ist, aber alten Stoff enthält, steht darüber folgendes: Ahura-Mazda (Ormuzd), der gute Gott, weilte von Ewigkeit her im reinen Lichte, und Angra-Mainju (Ahriman) wohnte ebenso von Ewigkeit im anfangslosen Dunkel. Weil Ahura-Mazda vermöge seiner Allwissenheit seinen Feind kannte, erschuf er zuerst im Himmel eine vollkommene Welt; dort blieben die Geschöpfe lange Zeit in einem rein geistigen Zustand. Angra-Mainju sah das Licht, beschloß es zu zerstören, erschuf zu dem Zweck im Abgrunde unzählige Dämonen, verweigerte dem Ahura-Mazda jeglichen Gehorsam und sagte ihm den Kampf an. Es gelang zwar dem guten Gott, ihn auf 3000 Jahre zu schrecken. Dann aber erholte sich Angra-Mainju wieder, rüstete von neuem zum Krieg und erschuf alle bösen Geister, die nicht nur als Verursacher des Schädlichen, sondern auch als Bewirker der Sünde und des Bösen galten. Nach persischer Lehre geht der Kampf zwischen dem guten Gott und dem Geist der Finsternis durch die ganze Weltgeschichte. Der Dualismus wird freilich einmal verschwinden, wenn im Endkampf Ahura-Mazda den Angra-Mainju schließlich durch heilige Opferhandlungen(!) besiegt, ihn in den Abgrund stürzt und somit den Erzfeind vernichtet. Es endigt also der Kampf mit einer Art ἀποκατάστασις πάντων. Angra-Mainju ist der Verführer der Menschen gewesen, er hat ihren Sinn befleckt, so daß sie in Lüge verfielen. So wurde eine der wichtigsten Gestalten der Urzeit, Jima, der anderswo auch als Urmensch bezeichnet wird, des ursprünglichen Glückes beraubt und geriet nach der Sünde in die Gewalt eines Feindes, der Schlange Dahaka. Diese soll ein Geschöpf des Angra-Mainju sein, wird jedoch auch mit ihm identifiziert. In der Erzählung von Jima und seinem Schicksal kommen manche mit der

[1] Βασιλεία τοῦ θεοῦ. Heidelberg 1926, S. 282.

biblischen Paradiesesgeschichte verwandte Züge vor, an einer Stelle ist jene aber mit Begebenheiten aus der großen Flut vermischt.

Wie verhalten sich nun die hier in nuce skizzierten Ideen des persischen Dualismus[1] zum alttestamentlichen Satansglauben und näherhin zu dem Inhalt von Weish. 2, 24? Nicht ganz mit Unrecht sagt Harlez, daß sowohl Angra-Mainju als auch Satan Dämonen in dem späteren christlichen Sinne sind, insofern sie als Feinde des Guten, als Liebhaber der Sünde auftreten[2]. Man darf demnach Angra-Mainju nicht ohne weiteres mit den heidnischen Dämonen gewöhnlichen Schlages zusammenstellen, die nur schädliche Wesen sind. Freilich ist das bei ihm sehr hervortretende kosmologische Moment nicht zu übersehen; man kann darin Hengstenberg beistimmen, daß bei Angra-Mainjus Auftreten das physische Verderben in den Vordergrund rückt[3]. Jedenfalls schimmert bei ihm die Personifikation naturhafter Gewalt deutlich durch. Dagegen verrät die Satansfigur des Alten Testamentes keine Spur des Naturhaften[4]. Doch hiervon abgesehen liegt zunächst der Unterschied zwischen Angra-Mainju und dem Satan in Job und Zach. klar zutage, was aus der obigen Erklärung der betreffenden Stellen sich bereits ergibt. Satan ist ein niederer Geist, der in seinem Wirken ganz auf Gottes Erlaubnis angewiesen ist. Jener dagegen ist wie sein Partner Ahura-Mazda anfangslos. Er anerkennt nicht nur nicht das Gesetz des guten Gottes, sondern, wo er herrscht, ist Ahura-Mazda entthront; dieser zittert fast vor ihm. Schon die umständlichen Vorbereitungen zum Kampfe, welche die persische Erzählung schildert, lassen das zur Genüge erkennen. Auch nicht einmal das Wort שָׂטָן ergibt Anknüpfungspunkte, da „Gegner" in der Terminologie der betreffenden persischen Berichte als Benennung für Angra-Mainju nicht vorkommt[5]. Es ist zu bemerken, daß denen, die eine Entlehnung aus Persien annehmen zu müssen glauben, nicht immer die wesentlichen Verschiedenheiten entgehen; sie sprechen dann wie z. B. Stave von einer Umbiegung der Lehre[6]. Auch unter Voraussetzung persischen Einflusses

[1] Siehe darüber ausführlich C. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte. Bonn 1913 II, S. 164—170; J. Feldmann, Paradies und Sündenfall. Münster i. W. 1913 (Altt. Abh. IV.), S. 314—326; A. Bertholet-E. Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Tübingen 1925 II, S. 230—234; Anwander a. a. O. S. 282 f.

[2] M. E. Harlez, Satan and Ahriman. Proceed. of Soc. of Biblical Archaeol. IX, S. 365 bis 373.

[3] a. a. O. S. 80.

[4] C. Vogt, Teufel in Die Religion in Geschichte und Gegenwart 1. Aufl. V, S. 1151 ff.

[5] Harlez a. a. O. S. 372.

[6] a. a. O. S. 247.

wird man sich heute wohl kaum mehr in so plumper Form die Abänderung vorstellen, wie es in folgender Äußerung älteren Datums zum Ausdruck kommt: „Sollte die ganze mosaische Staats- und Religionsverfassung nicht vernichtet werden, so konnte Jehova kein zweites, gleichmäßiges Wesen an die Seite gesetzt werden. Die Juden nahmen daher einen Satan an, der von Gott geschaffen und anfangs gut gewesen, späterhin aber durch einen Akt der Freiheit, vermittels seines Abfalles vom guten Prinzip böse geworden sei[1]." Es wäre nun doch ein sehr merkwürdiger Vorgang gewesen, wenn man den vorher nicht gekannten Satansglauben übernommen hätte, um etwas wesentlich anderes daraus zu gestalten. Um die Bedenken, die sich gegen die Annahme eines derartigen Vorganges auftürmen, niederzuschlagen, müßte die Tatsache der Beeinflussung geschichtlich erwiesen sein und nicht bloß nach den äußeren geschichtlichen Bedingungen als möglich gelten können. Stave findet ein Fortschreiten nach der persischen Vorstellung hin in I. Chron. 21, 1; aber diese Stelle erwähnt den Satan ja überhaupt nicht. Liegen die Dinge so, dann ist für die Beurteilung der Aussage in Weish. 2, 24 folgendes von wesentlicher Bedeutung: gibt sie nur eine letzte Formulierung der Identität des Versuchers in Gen. 3, 1 ff. mit dem Satan im Job und Zach. oder trägt sie in die Sündenfallgeschichte etwas hinein, das im Alten Testament keine Grundlage hat, sondern sich besser als unter persischem Einfluß erfolgte Interpretation erklärt, an die der Verfasser der Genesis noch nicht denken konnte? Es ist beachtenswert, daß 2, 24 nicht das einzige Mal ist, wo sich das Weisheitsbuch mit der Urgeschichte befaßt, sondern man gewahrt, daß der Verfasser im ganzen mit ihr gut vertraut ist und sie gern heranzieht (Weish. 10); dabei offenbaren sich keine fremden Einflüsse. Wie genau er an den Hergang des Sündenfalles und seines Nachspiels gemäß dem biblischen Berichte denkt, zeigen die Worte: „Und es erfahren ihn (den Tod) alle, die ihm (dem Teufel) angehören." Gerade in die Hervorhebung der Zugehörigkeit zum Teufel liegt eine offensichtliche Anspielung auf die in der Genesis erwähnte Nachkommenschaft der Schlange.

Bousset, der die Unterschiede zwischen dem in Weish. genannten Satan und Angra-Mainju nicht übersieht, bemüht sich trotzdem um den Nachweis, daß die Anschauung vom Satan als dem ersten Verführer im Buche der Weisheit nicht nur zum ersten Male geäußert, sondern auch aufgebracht sei von einem Verfasser, der unter dem Eindruck persischer Ideen gestanden habe. Um die unleugbaren Verschiedenheiten zu erklären, beruft er sich auf die

[1] C. H. Horst, Dämonomagie. Frankfurt 1818, S. 26.

außerordentliche Stärke des jüdischen Monotheismus, der eben alles Heidnische abgestoßen habe. Jedoch, das sind unbewiesene Erwägungen[1]. Wenn der Autor von Weish. einen ganz neuen Gedanken propagiert hätte, würde man weitere Ausführungen erwarten. Aber nicht so! Der Satan als Verführer der ersten Menschen ist ihm ebenso selbstverständlich wie die anderen Ereignisse und Tatsachen der Urzeit, die er erwähnt. Darum verdient die von Clemen zu unserer Stelle gemachte Bemerkung, daß eine später geäußerte Deutung alt sein könne[2], alle Beachtung. Um so mehr gilt das, wenn Gen. 3 inhaltlich für sich betrachtet, den Weg weist. Abgesehen von den Exegeten, die dieser Erzählung einen rein mythischen Charakter beilegen, herrscht trotz der Differenzen in der Deutung von Einzelheiten weitgehende Übereinstimmung darin, daß ein Sündenfall erzählt wird, den eine böse Macht verursachte. Es ist treffend bemerkt worden: „Die Erzählung muß dieses sagen wollen, wenn sie überhaupt etwas sagen will[3]." Der Erzähler setzt somit die Kenntnis von der Existenz eines außermenschlichen Verführers voraus. Den Namen Satan nennt er nicht; dem Wortlaut nach ist es die Schlange, die aber in ihrem Reden und Tun weit über die Fähigkeit eines Tieres und über die Natur eines schädlichen Dämons hinausragt. Dieser Folgerung kann man sich nicht entziehen, wenn man auf den hohen sittlichen Ernst des Berichtes aufmerkt. Der Verfasser hat vorher die Erschaffung der Welt und den glücklichen Urzustand geschildert. Jetzt steht er vor dem Problem: wie geriet die Sünde mit ihren Folgen in die Menschheit? Es kann gar nicht in Frage kommen, in diesem Zusammenhang ihm die Absicht zuzuschreiben, daß er eine Erklärung für die Lebensweise der Schlangen geben wolle; die Wertung der Darstellung als Tiermythus ist unmöglich[4]. Die Wucht der inhaltlichen Übereinstimmung zwischen Gen. 3 und Weish. 2, 24 ist auch Anhängern der Ent-

[1] W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1905, S. 381, 484 und ebenso H. Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. (Neubearbeitung des Werkes von Bousset.) Tübingen 1926, u. a. S. 408.

[2] C. Clemen, Christliche Lehre von der Sünde. Göttingen 1897, S. 157 ff.

[3] T. W. Chambers, Satan in the Old Testament. The Presbyterian and Reformed Review 1892, S. 22—34.

[4] Es wird dafür verwiesen auf die eingehende Behandlung in J. Feldmann a. a. O. S. 549 ff.; siehe auch W. Schmidt, Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes. Kempten-München 1912 (G. Esser-J. Mausbach, Religion, Christentum, Kirche I.), S. 508 f. und J. Hehn, Zur Paradiesesschlange. Festschrift für Merkle. Düsseldorf 1922, S. 137—158.

lehnungstheorie nicht entgangen. So bezichtigt de Visser nicht das Weisheitsbuch, sondern den Verfasser von Gen. 3 der Abhängigkeit von persischen Gedankenkreisen, was den Ursprung der Sünde angeht. Er gibt folgende Darlegung: der Verfasser konnte sich das Böse in der Welt nicht erklären. Von Gott konnte es nicht kommen; da drängte sich dem Autor die Idee von einer versuchenden geistigen Macht auf, von der er in seiner eigenen Religion keine Vorstellung fand. Da er nun dieses Außergewöhnliche auf geistigem Gebiet einer höheren Macht beimessen wollte, griff er zum persischen Schlangendämon[1]. Schon wegen des von kaum einer Seite in Zweifel gezogenen hohen Alters von Gen. 3[2] verdient der Gedanke, daß dessen Verfasser unter persischem Einfluß gestanden habe, keine weitere Berücksichtigung. Aber ohnehin wirkt der begründende Gedankengang eigenartig genug! Ersichtlicherweise kann seitens de Visser die Verlegenheit des Autors nur angenommen werden, weil einfach von vornherein der alttestamentlichen Religion für die frühere Zeit die Bekanntschaft mit dem Satansglauben abgesprochen wird. Ferner ist doch die Voraussetzung eines gerüttelten Maßes von Spekulation notwendig, den Verfasser nur aus einer gewissen inneren Notwendigkeit heraus auf einen Gedanken kommen zu lassen, der bisher mit der Religion des eigenen Volkes noch keine Berührungspunkte gehabt hätte. Doch das ist immer wieder das πρῶτον ψεῦδος, daß man zwar nicht wie de Visser den Autor von Gen. 3, sondern den Verfasser von Weish. 2, 24 durch außerisraelitische Ideen beeinflußt sieht, weil die Satansvorstellung „das sonst so helle Bild des Jahvismus" trübe[3]; das Entstellende in dem Bild werde besonders durch die Funktion Satans als Urhebers der ersten Sünde bewirkt. Wo er als solcher auftauche, handle es sich nicht um etwas Genuines, sondern um Fremdes, das dem Alten Testament importiert sei. Jedoch diese gerade zu beweisende Voraussetzung, die oft mit dem der Bibel überhaupt fernliegenden Begriffe eines absoluten Dualismus operiert[4], ist ohne tiefere Gesamtbetrachtung aller in Betracht kommenden alttestamentlichen Stellen gemacht. Geht man nämlich von der Tatsache aus, daß hinter der Schlange eine versuchende Macht steht, deren Natur und Charakter aus der psychologisch fein durch-

[1] J. de Visser, De Daemonologie van het Oude Testament. Utrecht 1880, S. 128 ff.

[2] J. Feldmann a. a. O. S. 21 ff.

[3] Die dahingehende einseitige Auffassung von der alttestamentlichen Religion geißelt H. Obendiek, Satanismus und Dämonie in Geschichte und Gegenwart. Berlin 1928, S. 23.

[4] Das trifft auch zu gegenüber K. Budde, Noch einmal die Paradiesesgeschichte. Die christliche Welt 1927, S. 10—19.

geführten Erzählung hervorleuchtet, dann drängt sich wie von selbst die Wahrnehmung auf, daß der paradiesische Versucher in seinen Wesenseigenschaften dem שָׂטָן oder διάβολος gleicht. Die Schlange ist ein Lügner und Verleumder wie Satan in Job. Der Satan sucht betreffs Job die Überzeugung hervorzurufen, daß dessen Frömmigkeit nichts anderes sei als innere Unwahrhaftigkeit und Heuchelei; schließlich steht im Hintergrund die Behauptung, Gott sei im Irrtum befangen. Gegenüber Eva verdächtigt die Schlange Gott, daß er in betrügerischer Weise und in egoistischem Streben dem Menschenpaare die wirklichen, glückbringenden Folgen des Fruchtgenusses verheimliche. Hier wie in Job wird Gott in den Augen der Menschen herabgewürdigt; aber in Job und Zach. tritt das Moment in den Vordergrund, daß einzelne Menschen und die Gemeinde vor Gott schlechter hingestellt werden als sie sind. So verschieden auch die Situation ist, die jeweilige Handlungsweise Satans ist ein Ausfluß derselben Gesinnung, der Gottes- und Menschenfeindlichkeit. Die Idee des außermenschlichen Versuchers im Paradies hat allseitig ihr Gegenstück im später auftretenden Satan, und zwar nur in diesem, soweit das Alte Testament Kunde gibt. Die Vorstellung von einem Satan als solche ist nun nicht, wie bei der Exegese der betreffenden Stellen gezeigt wurde, durch auswärtige Einflüsse zu erklären. Für die Identität zwischen dem Versucher der ersten Menschen und dem Satan sind alle Voraussetzungen gegeben. Der Erweis der Tatsächlichkeit verlangt nur noch eine Auseinandersetzung mit folgenden zwei Fragen: 1. Warum nennt Gen. 3 den Versucher nicht שָׂטָן? 2. Warum stellt er ihn als Schlange dar?

Die erste Frage beantwortet sich dadurch, daß die Benennung שָׂטָן, wenn sie auch wegen der Selbstverständlichkeit, mit der sie in Job und Zach. gebraucht wird, als alt angesprochen werden muß, doch erst im Verlauf der Offenbarungsgeschichte entstand; das Wort entsprach dem Wesen des Menschenversuchers und Gottesfeindes. Man kann zwar wegen der geringen Anzahl der Satansstellen den Gang dieser Entwicklung nicht im einzelnen aufzeigen. Der Glaube an einen Versucher war früher vorhanden als der Name, der seiner Natur einen verhältnismäßig adäquaten Ausdruck verleiht. Analogien aus der Geschichte unserer kirchlichen Theologie sind genug da. Ist es ja doch auch bemerkenswert, daß in der Sündenfallerzählung der Ungehorsam klar als Sünde hervortritt und trotzdem nicht mit einem Terminus für Sünde bezeichnet wird. Wohl auch ein Merkmal hohen Alters des Berichtes! Dem Verfasser von Gen. 3 mußte daran liegen, sich möglichst universal auszudrücken, weil er ja in den ersten Kapiteln überhaupt Menschheitsgeschichte schrieb,

nicht Volksgeschichte. Daraus folgt, daß er die versuchende Macht dementsprechend, also allgemeinverständlich, darzustellen suchte. Man darf unter Berücksichtigung dieses Umstandes sogar fragen, ob er שָׂטָן oder eine ähnliche Bezeichnung selbst dann gewählt haben würde, wenn sie ihm bekannt gewesen wäre. Sein Blickfeld erforderte die Wahl eines Namens, der möglichst weithin Verständnis fand. Wie תְּהוֹם in Gen. 1 über die speziell israelitische Begriffswelt hinausweist, so war auch die Schlange vielerorts als verderbendes und verführendes Wesen betrachtet.

Damit komme ich auf die Behandlung der zweiten Frage. Man könnte dem Gedanken Raum geben, daß dem Verfasser Traditionen bestimmter Völker vorgeschwebt hätten. Die aus der persischen Überlieferung bekannte Schlange Dahaka hat gewisse Ähnlichkeiten mit der Schlange im Paradiese, die deshalb noch stärker auffallen, weil ja die bei den Persern sich findenden Ideen von dem Herabsinken der Urmenschheit in die Sünde mit der biblischen Erzählung ähnliche Züge aufweisen. Aber abgesehen davon, daß an eine Entlehnung von den Persern schon wegen des unbedingt höheren Alters von Gen. 3 nicht zu denken ist, verflüchtigen sich bei näherem Zusehen die vermeintlichen besonderen Parallelen erheblich. Denn die älteren persischen Berichte verlegen die erste Sünde des Jima in die Seele; der Vorgang ist rein psychologisch gedacht. In dem spätüberlieferten Bundehesch vollzieht sich der Kampf zwischen Gut und Böse in einer Reihe von Weltzeitaltern[1]. Daher existiert bei den Persern keine eigentliche Sündenfallerzählung. Auch den Apokryphen, die an sich mit der Aufnahme fremder Gedanken nicht kargen, scheint keine bekannt gewesen zu sein; denn bei der Ausspinnung von Gen. 3 basieren sie trotz aller bunten Vielgestaltigkeit nur auf dem biblischen Bericht. (Vgl. Buch der Jubil. 3[2].) Angesichts dieses Tatsachenbefundes beobachtet man heute bei einer Reihe von Forschern eine immer vorsichtiger werdende Haltung in der Wertung von festgestellten Ähnlichkeiten. Zu der weisen Bescheidung veranlaßt die Erwägung, daß in allen Fällen, wo ähnliche Vorstellungen zu verschiedener Zeit und an verschiedenen Orten verbreitet sind, gegen Annahme von Entlehnung aus einem bestimmten Volke bzw. aus einer bestimmten Religion Bedenken auftauchen. Das gilt auch für die Beurteilung der Paradiesesschlange. Denn dem Kampf zwischen Ahura-Mazda und dem als Schlange erscheinenden Angra-Mainju läßt sich der Kampf des ägyptischen Sonnengottes Re mit der Apophisschlange an die Seite stellen. Aus den Mythen der Babylonier ist freilich nicht Tia-

[1] J. Feldmann a. a. O. S. 323 f.

[2] Kautzsch, Die Apokryphen usw., II, S. 31 ff.

mat heranzuziehen, denn sie ist keine Schlange, sondern ein Weib[1]. Aber die Schlange, die dem Gilgamesch das Lebenskraut raubte, gehört dahin; ebenfalls die Schlange, von der ein Mythus erzählte, daß sie die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels, die Wildesel der Steppe und die Menschen fraß[2]. Doch nicht nur die Ägypter und Babylonier, sondern außer den Persern auch manche andere arische Völker sahen in der Schlange die Vertreterin dunkler Mächte und der Unterweltsgottheit[3]. Die natürliche Beschaffenheit des Tieres, seine Beziehung zur Erde war wohl die Veranlassung dazu. Erscheint es doch auch in der Bibel als Bild des Unheilvollen und Tückischen, z. B. Gen. 49, 17; Is. 59, 5 u. a.[4]. Daraus ergibt sich, daß der Verfasser weder unverständlich noch mißverständlich schrieb, als er der Schlange die Rolle des Versuchers zuerteilte. Mit großer List wie jene greift auch dieser an. Man siegt nur dann, wenn man ihm so entschieden gegenübertritt, wie einer, der Schlangen den Kopf zermalmen will[5]. Verdient die Vermutung Hehns Berücksichtigung, die verführende Schlange in Gen. 3 gebe einen Kontrast ab zu der paradiesischen Schilderung vom Zusammenleben zahmer und wilder Tiere in Is. 11, 6—9[6], so wird die biblische Benennung des Verführers noch ansprechender. Wohl schwerlich hat mißbräuchliche Verehrung der Schlange als geheimnisvoller Macht, die man in Israel selbst voraussetzen will, eingewirkt. Die Abgötterei, die später in der Königszeit mit der ehernen Schlange getrieben wurde[7], erklärt sich anders, nämlich dadurch, daß dieses Bild ein Symbol der Errettung Israels von den giftigen Schlangen gewesen war, eine Sinnbildlichkeit, die dem Gedankenkreis der vorderasiatischen Völker nicht fremd war; wegen der oftmaligen Häutung und der Fruchtbarkeit galt die Schlange als Lebenstier[8]. Als Symbol der Rettung wird die eherne Schlange Weish. 16, 6 bezeichnet. Damit harmoniert die Erzählung Num. 21, nach der die Rettung von Gott kam (V. 8). Die spätere Verehrung war ein Mißbrauch, der in Zeiten religiöser Entartung eingerissen war. Es erscheint demnach nicht begründet, bei dem Verfasser Rücksichtnahme auf einen derartigen Abusus oder auf Volks-

[1] A. Deimel, Die Schlange bei den Babyloniern. Orientalia 1924, S. 49—57, S. 54.
[2] Jirku, Altorientál. Komm. usw., S. 27.
[3] Siehe J. Feldmann a. a. O. an vielen Stellen. (Index unter Schlange!)
[4] Engelkemper, Das Protoevangelium, S. 353, wo noch weitere Stellen angeführt sind.
[5] M. J. Lagrange, L'innocence et le péché. Rev. Bibl. 1897, S. 341—379, S. 366.
[6] Hehn, Zur Paradiesesschlange, S. 140.
[7] II. Kön. 18, 4.
[8] Deimel a. a. O. S. 55. Der Glaube an den Doppelcharakter der Schlange tritt auch in den Anschauungen der heutigen Bewohner Palästinas hervor; vgl. Canaan a. a. O. S. 14.

vorstellungen von dämonistischen Schlangen überhaupt in Anschlag zu bringen. Zudem fehlen im Alten Testamente Berichte darüber, daß in der Volksdämonologie Schlangen vorkamen, obwohl das durchaus im Bereiche der Möglichkeit liegt. J. Feldmann möchte dafür Is. 13, 20—22; 34, 14 anführen[1]. Indes mit Unrecht! Bei den dort erwähnten Wesen verlautet nämlich nichts davon, daß man sie sich in Schlangengestalt gedacht hätte. Es genügte ja auch die natürliche Beschaffenheit des Tieres und seine oben herausgestellte Bedeutung in den religiösen Ideen der Völker, um es als Benennung der versuchenden Macht zu verwenden. Somit dürfte der im Anschluß an die jüdische Theologie in Apok. 12, 9.15 gebrauchte Ausdruck „die alte Schlange" keine einer späteren Zeit angehörende Neubildung sein. Freilich sucht man bei der Paradiesesschlange die Erwähnung individueller Eigenschaften (Größe, Farbe) vergebens; sie trägt nur „die allgemeinen des abstrakten Schlangenbegriffes"[2]. Der Erzähler hatte eben als Monotheist die Aufgabe, alles Beiwerk der Mythologie, das der Schlange im Glauben der Völker anhaftete, auszumerzen. Es ist ihm dadurch glänzend gelungen, daß er sie als Tier des Feldes auftreten läßt und dabei doch durch Inhalt und Formung der Erzählung zu erkennen gibt, daß hier ein anderer als ein Tier redet und handelt[3]. Daß er aus „Not", wie Budde meint, um Gott nicht irgendwie selbst für die Ursünde verantwortlich zu machen, ein wirkliches Tier, ein Naturwesen, das keine sittliche Verantwortung trug, als Verführer hingestellt hätte, widerspricht einfach dem religiös-sittlichen Hochstand der Erzählung, der auch bei Budde Anerkennung findet[4]; ein „genialer Griff" (Budde) wäre es sicherlich nicht gewesen. Zudem wird bei der sonstigen Darstellungsart des Alten Testamentes, das Böse mit Gott in Verbindung zu bringen, die behauptete Zwangslage des Autors recht unwahrscheinlich. Nun, er brauchte bei Inhalt und Tenor seines Berichtes sowie bei der Bedeutung der Schlange in den Religionen der Völker eine naturali-

[1] a. a. O. S. 132 f.

[2] Bemerkt von Engelkemper, Das Protoevangelium, S. 357.

[3] Wegen dieser gewissermaßen vom Autor intendierten „Abstraktheit" halte ich die von Dürr, Ursprung usw. S. 70 ff. aus dem Babylonischen herangezogenen Einzelparallelen für etwas gezwungen. Sie wären wertvoller, wenn dadurch der Gesamteindruck der biblischen Schlange erläutert würde.

[4] Noch einmal zur Paradiesesgeschichte, S. 19. Daß Satan als Verführer der Menschen in die Erzählung hineingepaßt hätte, gibt auch Budde von seinem Standpunkt aus zu; aber diese Erwägung müsse ausscheiden, da der Erzähler kein „selbständiges" Geistwesen neben Jahve gekannt habe. S. 18. Aber um einen solchen Dualismus, wie er hier vorausgesetzt erscheint, handelt es sich beim Satan weder im Alten noch im Neuen Testament.

stische Auffassung nach Abwehr der mythologischen nicht zu fürchten. Und was schließlich bei der hier vorgelegten Erklärung an Dunkelheit in dem Verfahren des Verfassers von Gen. 3 für uns bleibt, ist unter Würdigung der Schwierigkeiten des ganzen Kapitels[1] dem „ungelösten Rest", den Budde auch bei seiner Exegese einzuräumen sich gezwungen sieht, vorzuziehen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: es sind keine neuen Gedanken, die in Weish. 2, 24 über den Satan geäußert werden, vielmehr ist die Aussage in den früheren Schriften des Alten Testamentes grundgelegt. Selbst das scharf formulierte Wort vom Neid des διάβολος leuchtet aus der Darstellung seines Benehmens in Job und Zach. sowie aus der Sündenfallerzählung so unmittelbar hervor, daß die prägnante, kurze Reminiszenz auf dem Boden der alttestamentlichen Religion gegeben war; die Prämissen für sie lagen vor. Eine aktuelle genetische Beziehung zwischen Parsismus und dem Wachsen der alttestamentlichen Satansidee ist ausgeschlossen[2]. Darum halte ich nicht einmal die von Heinisch erwogene Wahrscheinlichkeit, die persische Religion habe auf die Formulierung von Weish. 2, 24 eingewirkt, für gegeben[3]. Neu erscheint uns die Substituierung des Satans für die Schlange, weil sie in den vorhandenen Urkunden der alttestamentlichen Religion durch Weish. 2, 24 zum erstenmal vollzogen wird. Aber die Gedankenverbindung war schon seit der Zeit vorhanden, als man dem Versucher den Namen שָׂטָן beilegte. Wäre es anders, so bliebe die kurze Bemerkung ohne weitere Erklärung unbegreiflich. Die Beobachtung, daß wir nicht häufiger und ausführlicher davon sprechen hören, besagt soviel und sowenig wie die äußerst seltene Bezugnahme auf den Sündenfall überhaupt. Der Abstand, den wir heute beim ersten Lesen sozusagen emotional zwischen Schlange und Satan empfinden, existierte für damalige Leser und Hörer nicht. Weish. 2, 24 sagte ihnen etwas Selbstverständliches, weil die Schlange und Satan als Namen für den Verführer in gleicher Weise geläufig waren. Die häufig geäußerte Meinung, in Gen. 3 bedeute die Schlange eine Verhüllung und Verschleierung, es seien pädagogische Zwecke damit verfolgt, weil eine offene Bezeichnung des eigentlichen Versuchers zu heidnischem Aberglauben hätte verleiten können[4],

[1] Darüber Fruhstorfer a. a. O.

[2] Vgl. J. H. Moulton, Early Zoroastrianisme. London 1913, The Hibbert Lectures 2. Ser., S. 306.

[3] Das Buch der Weisheit, S. 63 f.

[4] So F. A. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre. Gütersloh 1884, S. 292 und M. Hagen, Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen. Freiburg i. B. 1899, S. 4 f.

ist verfehlt. Denn für das Vorhandensein solcher Absichten gibt es keine Anhaltspunkte in der Bibel. Dagegen spricht einerseits die Bedeutung der Schlange in den religiösen Vorstellungen, andererseits die erfolgreiche Tendenz des Verfassers, alles heidnische Rankwerk aus der Erzählung fernzuhalten. Von der Ursache des Falles, von dem Verführer redet er klar und offen. Der Zweck des Sündenfallberichtes zielte doch darauf ab, die Sünde durch das Hineinspielen der bösen Macht begreiflich zu machen. Die Mitteilung war nicht nur für spätere Jahrtausende geschrieben, sondern auch im Alten Testament sollte das Bewußtsein von der Entstehung des für die Menschheit verhängnisvollen Vorganges nicht zum Erlöschen kommen. In welche Kreise dieses Wissen oder besser das lebendige Bewußtsein reichte, in welcher Ausdehnung es sich geltend machte, ist mit der Tatsache der Aufrechterhaltung der Erinnerung an das folgenschwere Ereignis noch nicht entschieden. Es darf wohl eine Äußerung göttlicher Pädagogik darin gesehen werden, daß der Satansglaube weder im Vordergrund der Religion des Alten Testamentes für das ganze Volk stand noch sich in seiner vollen Bedeutung und in allen seinen Konsequenzen auswirkte. Darüber ist nunmehr zu handeln.

§ 2. Die Bedeutung des Satansglaubens in der alttestamentlichen Religion.

Die Überzeugung von der Existenz eines außermenschlichen Versuchers und Gottesfeindes war dem Alten Testament nicht fremd. Wie ist nun deren Bedeutung für die damalige Religion zu bewerten? Um darüber ein Urteil zu gewinnen, soll zunächst die Vorfrage erörtert werden, ob es für den Satan noch andere Namen gab, die weitere Anhaltspunkte bieten.

Der Kampf zwischen der Weibesnachkommenschaft und dem Anhang des Verführers sollte nach Gen. 3 fortdauern. Wenn man sich überhaupt über die hier ausgesprochene Strafsentenz Gedanken machte, so lag es auf der Hand, daß man dem ferneren Treiben des Versuchers nachging, daß man ihm im Verlauf der Offenbarungsgeschichte Namen beilegte, die auf seine Gesinnung und Tätigkeit paßten. Unser Wissen darüber ist allerdings spärlich. Als einzige sicher feststellbare Benennung kommt neben נָחָשׁ in Gen. 3 nur שָׂטָן (διάβολος) vor. Aus שָׂטָן, das als Nom. Appell. sich häufiger findet[1], wurde mit der Zeit ein Eigenname gebildet. Wann das geschah, vermag keiner zu sagen. Duhm erklärt, in den vorexilischen Schriften denke man sich unter שָׂטָן einen schlecht zu fassen-

[1] Siehe oben S. 100 f.

den, unheimlichen Widersacher, der durch selbstverübte Tücke oder durch Anreizung zu verderblichen Handlungen Schaden zu bringen trachte[1]. Diese Bedeutung trifft so exklusiv nicht für alle Stellen zu; andererseits ist es richtig, daß sie in mehreren offenkundig hervortritt. Es sei nur an Num. 22, 22 erinnert, wo der Engel Gottes dem Balaam ein שָׂטָן wird, ohne daß der Seher es zunächst merkt. In Ps. 109, 6 eignet dem שָׂטָן etwas Listiges, Heimtückisches. In I. Makk. 1, 38 gibt sich dieselbe Auffassung kund, wenn gesagt wird, daß die von den Feinden befestigte Burg für Jerusalem εἰς διάβολον πονηρόν wurde. Aus diesem Sinn des Appellativgebrauches und aus dem Gebaren des Versuchers in Gen. 3 und Job sowie des Anfeinders in Zach. ergibt sich, daß die Benennung שָׂטָן treffend gewählt wurde. D u h m scheint mit dem Gedanken zu spielen, daß sie in vorexilischer Zeit noch nicht vollzogen sei, weil שָׂטָן hier immer als Appellativum vorkomme. Gegen diese Argumentation spricht einmal die bereits an anderer Stelle betonte Selbstverständlichkeit, mit der הַשָּׂטָן in Job und Zach. eingeführt wird. Es dürfte weiter noch folgendes zu beachten sein: ob man nicht wohl hin und wieder, wenn man einen Feind שָׂטָן nannte, einen stillschweigenden Vergleich zwischen dem überirdischen Gegner der Menschen wie Gottes und dem gerade gegenüberstehenden menschlichen Widersacher ziehen wollte? Es stellt sich unwillkürlich der Gedanke an Marc. 8, 33 ein, wo Jesus den Petrus schilt: „Weiche zurück hinter mir, Satan!“ Auffälligerweise steht das Wort, auch wenn es appellativisch verwendet ist, nie im Plural. Den pluralischen Gebrauch würde man in II. Sam. 19, 23 erwarten, falls es bis dahin nur als Bezeichnung irdischer Widersacher üblich gewesen wäre. David lehnt dort aber die Tötung Semeis mit folgender Bemerkung ab: „Laßt das, ihr Serja-Söhne, denn ihr werdet mir heute לְשָׂטָן[2].“

Bei der Frage, ob außer שָׂטָן noch andere Namen in Gebrauch waren, muß ich auf die eigenartige Gestalt des Azazel zurückkommen; denn sie verdient, wie ich oben schon bemerkte, in diesem Zusammenhange ernsteste Beachtung. Die Wertung des ganzen Textes, in dem sie vorkommt, ergab, daß Azazel etwas mit der Sünde zu tun hat und jeder Erklärung aus volksdämonologischen Anschauungen spottet. Als persönliches Wesen wird er Jahve gegenübergestellt; die Gegenüberstellung wird zur Gegensätzlichkeit, wenn man folgendes in Erwägung zieht: dem Volke wird die Schuld vergeben. Aber damit nicht genug! Sie wird sinnbildlich

[1] a. a. O. S. 16.

[2] Schulz, Die Bücher Samuel II, S. 228, übersetzt „zu Widersachern“; damit ist dem hebr. Singular nicht ganz Rechnung getragen.

auf ein Wesen übertragen bzw. zu ihm hingebracht, das irgendwie in Gemeinschaft mit der Sünde und zu Gott in Opposition steht wie die Schlange in Gen. 3, wie der Satan in Job und Zach. Azazel tritt ebenso selbstverständlich auf wie Jahve. Daraus läßt sich folgern, daß die Symbolik des Ritus etwas über ihn wußte. Bei diesem Sachverhalt liegt die Annahme nahe, das Henochbuch, das ihm unter den gefallenen Engeln eine führende Stellung gibt, habe sich von der Tradition leiten lassen, Azazel sei der Satan. Das spätere Judentum und einige Kirchenschriftsteller sprechen die Identifizierung bestimmt aus[1]. Wäre eine befriedigende Deutung aus dem Namen oder aus Parallelstellen möglich, dann könnte man auf Grund des Alten Testamentes allein zu einem sicheren Ergebnis kommen. Trotz dieser Lücke stimme ich der Ansicht Smits zu: „Azazel ergo...nomen est alicuius spiritus mali, Satanae, qui saltem indirecte omnium est peccatorum causa[2].“ Anderenfalls wäre auf eine befriedigende Erklärung zu verzichten. Das Empfinden des Unbefriedigtseins spricht auch aus einer Bemerkung Ed. Meyers; es erscheint ihm nämlich von seinem Standpunkt aus auffällig, daß die Gestalt des Azazel nicht weiterentwickelt worden sei[3].

In den Apokryphen heißt der Satan manchmal Belial (Beliar); einmal wird er auch im Neuen Testament so genannt (II. Kor. 6, 15)[4]. Das Wort Belial kommt schon im Alten Testament vor, häufig in der Verbindung בְּנֵי בְלִיַּעַל. Die Grundbedeutung ist „Nichtsnutzigkeit“ oder „große Schlechtigkeit“. Joüon weist nach, daß der Gebrauch vorwiegend konkret ist[5]. Ob es jedoch, wie er meint, auch als Nom. Propr. Verwendung findet, ist höchst zweifelhaft. Jedenfalls läßt es sich nicht daraus schließen, daß man es ohne Artikel gebraucht. Die Analogie des שָׂטָן ist nicht am Platze. Denn wo dieser Ausdruck appellativisch steht, hat er nicht den Artikel. Keineswegs aber ist die Gleichsetzung בְּלִיַּעַל = שָׂטָן haltbar, die Joüon annimmt. Denn die Etymologie von בְּלִיַּעַל kann dafür nicht in Anspruch genommen werden; auch ist der Gebrauch von בְּלִיַּעַל anders als der von שָׂטָן. Niemals tritt nämlich ein Wesen בְּלִיַּעַל handelnd auf; das Wort erscheint gewissermaßen immer nur vergleichsweise, als schimpfliche und häßliche Bezeichnung. Außerdem spricht noch ein an-

[1] Landersdorfer a. a. O. S. 21.

[2] a. a. O. S. 104.

[3] a. a. O. S. 108.

[4] W. W. v. Baudissin, Belial in Realenc. f. prot. Theol u. Kirche 2, S. 548 f. und Greßmann, Die Religion des Judentums usw., S. 252 f., 334 f.

[5] P. Joüon, בְּלִיַּעַל Belial. Biblica 1924 (5), 2, S. 178—183.

deres gewichtiges Argument gegen Joüons Ansicht. Die LXX nämlich kennt בְּלִיַּעַל nicht als Eigennamen, geschweige denn als Synonym für שָׂטָן. Bietet sie doch die mannigfaltigsten Übersetzungen, z. B. υἱοὺς παρανόμους (Richt. 20, 13), πονηρός (I. Sam. 30, 22), ἀσεβής (Job 30, 18), λοιμός (I. Sam. 1, 16). Damit ersteht eben ein ganz anderes Bild als bei ihrer Wiedergabe des שָׂטָן oder הַשָּׂטָן. Wenn die Apokryphen und die eine neutestamentliche Stelle Belial für Satan gebrauchen, so liegt darin eine passende Neubezeichnung. An sich wäre es denkbar, daß man dem Satan den Namen eines bestimmten verächtlichen Wesens, im Laufe der Zeit בְּלִיַּעַל benannt, etwa eines heidnischen Gottes beigelegt hätte; so trifft es ja bei dem im Neuen Testament vorkommenden Beelzebub zu (Marc. 3, 23. 26). Stenhouse hat sich wohl von dieser Erwägung mitbestimmen lassen, wenn er בְּנֵי־בְלִיַּעַל als schimpfliche Benennung für בְּנֵי־בַעַל, Baalsanhänger, verstehen will[1]. Seine Erklärung, die er durch die Analogie der absichtlich einmal vorgenommenen Veränderung von אִשְׁבַּעַל in אִישׁ־בֹּשֶׁת (II. Sam. 2, 8 ff.) begreiflich machen will, scheitert daran, daß die Verbindung בְּנֵי־בַעַל im Alten Testament fehlt.

Unter den Namen ist es also nach vorstehenden Ausführungen lediglich שָׂטָן, der den Charakter verrät, den man dem Versucher beimaß. Der alttestamentlichen Schriftlehre über den Satan ist das Schicksal beschieden, nur durch Kombination einer geringen Anzahl von Stellen, die allerdings feste Zeugen sind, ermittelt werden zu können. Daher pflegt seitens derer, die in dem Satansglauben ein der israelitischen Religion wesensfremdes Element sehen, das argumentum e silentio reichlich ausgenützt zu werden. Vor allem berufen sie sich darauf, daß der Satan in den Straf- und Bußreden der Propheten nicht erwähnt werde, obwohl man es hier doch erwarten solle. Aber selbst Reuß läßt diesen Einwand nicht gelten; er bemerkt folgendes: „Gesetz und Propheten haben es immer mit der Nation als Ganzem zu tun. Die Individuen verschwinden im Begriff der Gesamtheit[2].“ Daher lag es sogar bei den Mahnungen zur Buße ferner, sich auf den Erzversucher zu beziehen. Will man aus dem Schweigen der Propheten auf die Bedeutungslosigkeit, ja auf die späte Entstehung des Satansglaubens schließen, dann wird man derselben Folgerung hinsichtlich der anderen Erzählungen der Urgeschichte, besonders des Sündenfalles, nicht zu entgehen vermögen. Denn gerade letzterer wird auch nicht von den Propheten erwähnt. Ob Os. 6, 7 als Anspielung darauf gelten kann, ist zum wenig-

[1] T. Stenhouse, Baal and Belial. Zeitschr. f. d. altt. Wissenschaft 33, S. 295—305.
[2] E. Reuß, Hiob. Braunschweig 1888, S. 3.

sten sehr umstritten[1]. Auch Is. 43, 27 „Dein erster Vater schon sündigte, und deine Vertreter brachen mir die Treue" spricht nicht von der Ursünde. „Dein erster Vater" ist entweder von Jakob oder kollektivisch zu verstehen; es sind damit wohl die aus Ägypten Ausziehenden gemeint, von deren Tagen an es eine ununterbrochene Kette von Sünden im Gottesvolke gegeben hat. Die Beziehung auf Adam ist nicht möglich; wird er doch sonst nie der Vater des auserwählten Volkes genannt. Eine Zusammenstellung seiner Person mit den Vertretern des israelitischen Volkes wäre sogar wegen der langen dazwischenliegenden Zeit auffällig, zumal dem Propheten daran gelegen ist, Beispiele zu bringen, die sich auf die Geschichte Israels beziehen[2]. Darauf gehen überhaupt in den prophetischen Schriften die historischen Anspielungen. In der Regel weisen sie weniger auf Einzelpersonen, sondern vielmehr auf bestimmte Schichten der Gesellschaft oder auf das Geschick des ganzen Volkes; öfter wird z. B. der Befreiung aus Ägypten gedacht. Wie hätte es doch nach unserem Gefühl nahegelegen, als wirksames Motiv zur Buße die Sündflut häufig anzuführen! Aber außer der kurzen Erwähnung Noes bei Ezechiel (14, 14—20) und der Reminiszenz in Is. 54, 9 bezieht sich kein Prophet darauf; sie gehen über die Patriarchengeschichte nicht hinaus. Somit kann das Schweigen der Propheten über den Satan kein Beweis dafür sein, daß sie den Glauben an ein versuchendes und verführendes außerweltliches Wesen, das den Menschen und Gott feindlich ist, nicht kennen oder gar verwerfen. Diese Männer wollen nicht als Kronzeugen für die Neigung Moderner angerufen werden, den Satansglauben abzulehnen, wie es in geschmackloser Weise von Längin geschieht: „Warum sollten wir nicht ohne den Teufel auskommen, da ihn die reinsten Träger des Gottesgedankens nicht erwähnen trotz ihrer gewaltigen Bußreden[3]."

Jedoch in dem Hinweis auf die Nichterwähnung des Satans bei den Propheten ist mit der unzutreffenden Folgerung doch ein richtiger Gedanke untermischt, sofern die praktische Bedeutung des Satansglaubens für die Religiosität und das Frömmigkeitsleben der Allgemeinheit in Betracht kommt. Sein aktueller Wert ist in den früheren Perioden nicht erheblich

[1] Vgl. E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch. Leipzig 1922, S. 54 und van Hoonacker a. a. O. S. 64.

[2] Vgl. Fr. Feldmann, Das Buch Isaias II. Münster i. W. 1926, S. 77; Ed. König, Das Buch Jesaja, S. 380; J. Knabenbauer-Fr. Zorell, Commentar. in Isaiam Prophetam. Paris 1922, S. 161 f.

[3] a. a. O. S. 8.

gewesen, hat wohl überhaupt nicht im Zentrum der religiösen Vorstellungen gestanden. Das entspricht ganz dem Verlauf der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Man braucht nur daran zu denken, wie schwer sogar der Monotheismus sich bei der großen Masse durchsetzte. Um dieses Zentraldogma mit den daraus abzuleitenden ethischen Grundsätzen zu allgemeiner Anerkennung zu bringen, mußten gerade die Propheten einen dauernden, nachhaltigen Kampf führen. Anderes — dazu gehörte auch der Satansglaube — fand bei der Mentalität des ganzen Volkes ungleich schwerer Eingang; darum fehlt es in der Predigt der Propheten. Hierdurch erklärt sich das Zurücktreten einleuchtender als durch die Berufung darauf, daß in älterer Zeit das Böse direkt auf Jahve zurückgeführt werde. Denn es ist die Erzählungsart der alttestamentlichen Schriftsteller, häufig die Mittelursachen unberücksichtigt zu lassen, nicht zu übersehen. Bei den Propheten tritt mitunter eine scharf pointierte Sprache hinzu, z. B. Ezech. 20, 25. In letzter Linie ist ja Gott Urheber alles dessen, was geschieht, auch des Bösen[1]. Schließlich kennt, wie schon betont wurde, nicht nur die ältere biblische Zeit die Zurückführung des Bösen auf Gott. Sagt nicht auch noch im Neuen Testament Paulus, daß Gott verhärtet, wen er will (Röm. 9, 18)! Wer mit ähnlichen Aussagen zu argumentieren beginnt, darf sie nicht bloß gegen Bestehen und Bedeutung des Satansglaubens in der älteren alttestamentlichen Religion ins Feld führen, sondern es wird davon nicht weniger die spätere, ja sogar die neutestamentliche Zeit betroffen. Somit kann I. Kön. 22, abgesehen von den früher geltend gemachten Gründen und von dem Inhalt des sicher älteren Abschnittes Gen. 3, nicht als Keim der Entstehung des Satansglaubens angesehen werden.

Wie kommt es nun, daß sein klares Hervortreten und seine geringere praktische Bedeutung nebeneinander stehen? Ich glaube zu sehen, daß der Charakter der Satansstellen selbst eine positive Antwort nahelegt. Ihnen geht es nämlich um die Inangriffnahme tieferer Probleme, sie verfolgen den Widerstreit gegen Gott über des Menschen eigenes Handeln hinaus[2]. Während Propheten und Psalmen es mit der Sünde als bestehender Abirrung des menschlichen Willens zu tun haben, will der Verfasser von Gen. 3 die Frage lösen: woher kommt letzten Endes die Sünde mit ihren Folgen? Der Ritus am Versöhnungstage begnügt sich nicht damit, nur die Hinwegnahme der Sünde symbolisch dar-

[1] Heinisch, Das Buch Ezechiel, S. 101.

[2] J. Chr. K. Hofmann, Der Schriftbeweis. 1. Hälfte. Nördlingen 1857, S. 438 f.

der Herkunft des Satans finden. Auf Is. 24, 21, wo gesagt wird, daß Gott das Heer der Höhe nebst den Königen der Erde heimsuchen werde, kann man sich nicht berufen. Denn unter dem „Heer der Höhe" sind die Gestirne verstanden, die den Heiden als belebt galten und göttliche Verehrung genossen. V. 23 macht es gewiß, daß die Gestirne gemeint sind. Denn deren Repräsentanten, Sonne und Mond, werden „erröten" und „sich schämen", wenn Jahve das Königtum antritt. Auch könnten gefallene Engel nicht schlechthin „Heer der Höhe" genannt werden[1]. Übrigens ist das Ganze ein Zukunftsbild. Andere meinen, in Job 4, 18 denke Eliphaz an die Sünde der Engel: „Siehe, auf seine Diener vertraut er nicht (Gott) und an seinen Engeln bemerkt er Irrtum[2]." Aber schon dem sprachlichen Ausdruck wird die Beziehung auf einen bereits erfolgten Engelfall nicht gerecht. Wie es häufig, besonders auch in Job, vorkommt, steht hier das Fut. zur Bezeichnung von Erfahrungstatsachen, die allezeit und somit auch für die Gegenwart Geltung haben[3]. Vom inhaltlichen Gesichtspunkt lassen sich noch erheblichere Einwendungen machen. Wenn nämlich eine Anspielung auf die Sünde der Engel vorläge, dann würde sie den Zweck nicht erfüllen, auf den es die Worte des Redenden abgesehen haben. Eliphaz will nämlich hervorheben, daß nicht einmal der frommste Mensch sich als rein vor Gott ansehen dürfe, da selbst weit vollkommenere Wesen, die Engel, sich entsprechend ihrer kreatürlichen Heiligkeit in einem unendlichen Abstand von Gottes Vollkommenheit befänden. Der Sinn von 4, 18 erhellt noch deutlicher aus der Parallelstelle Job 15, 15: „Selbst seinen Heiligen (קְדוֹשָׁיו = Engel) traut er nicht, und der Himmel ist nicht rein in seinen Augen. Und der Abscheuliche und Verdorbene erst, der Mensch, der Sünde trinkt wie Wasser!" Der Parallelismus zwischen „seinen Heiligen" und „der Himmel" darf nicht unbeachtet bleiben. Es scheint mir gezwungen, mit N. Peters[4] unter „Himmel" den Himmel als „Wohnung Gottes und der Engel" aufzufassen. Ich möchte eher an den Himmel als Aufenthalts- und Standort der Gestirne denken. Dazu veranlaßt mich der Vergleich unserer Stelle mit Sir. 17, 32. Hier liegt nämlich derselbe Gedankengang vor: „Was ist heller als die Sonne, und selbst diese verfinstert sich. Und der Mensch (erst), das Gebilde von Fleisch und Blut! Auf das Herz der Himmelshöhe schaut er, und die Menschen alle sind Staub und Asche." Man erhält

[1] Fr. Feldmann, Das Buch Isaias I., S. 295 f.
[2] So Ed. König, Theologie usw., S. 229 und derselbe, Das Buch Jesaja, S. 230.
[3] Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm. § 107 f., wo auch Job 4, 18 angeführt ist.
[4] Das Buch Job, S. 160.

gewissermaßen eine Kommentierung der Worte des Jobbuches, in denen dann freilich eine Nebeneinanderstellung des Sternenhimmels und des einmaligen Ereignisses der Engelsünde als komparativer Momente eine Inkonzinnität bedeuten würde. Der Dichter nimmt vielmehr das Reinste und Heiligste aus der ganzen Kreatur, um Gottes Heiligkeit und den Abstand auch des frommsten Menschen von ihr einigermaßen begreiflich und anschaulich zu machen. Gegenüber Gott enthält sogar das vollkommste Geschöpfliche תְּהִלָּה = Irrtum (Job 4, 18). Falls die abtrünnigen Engel gemeint gewesen wären, hätte Eliphaz ein Exempel gewählt, das für den nach seiner Ansicht selbstgerechten Job denkbar wenig besagt hätte; standen doch die Engel, welche sündigten und in der Sünde beharrten, unter jedem Menschen, der wie Job die Verbindung mit Gott bewahrt hatte oder doch wenigstens nicht hatte abschneiden wollen. Die Deutung von Job 4, 18; 15, 15 auf die Engelsünde wäre selbst dann nicht möglich, wenn das Alte Testament anderweitig davon Kunde gäbe. Ungereimt wäre vollends einem Frommen gegenüber die Bezugnahme auf ein Vergehen, daß viele Ausleger in Gen. 6, 1—4 ausgesagt wissen wollen.

Damit komme ich zu der wichtigen Frage, ob diese Stelle unter „Gottessöhne" Engelwesen versteht und so eine irgendwie geartete Reminiszenz an einen Engelfall darstellt. Diejenigen, die es bejahen, vor allem Neuere, sprechen sich dahin aus, daß man volkstümliche Sagen, die unter den Heiden weitverbreitet gewesen seien, in Israel auf den Engelfall bezogen habe[1]. Obwohl hier eine höhere Tendenz und Idee mit der der Erzählung verknüpft wird, so gründet die Ansicht doch auf der Überzeugung, daß ein altes Fragment von ausgeprägt mythologischem Charakter erhalten geblieben sei, das sonst im Alten Testament nicht seinesgleichen habe. Das Auffällige, das darin liegen würde, wird in der Tat keiner bestreiten können. Die Urgeschichte in der Bibel kennt nirgends mythische Elemente. Trotz blasser formeller Anklänge in der Schöpfungserzählung an heidnische Erzählungen, trotz weitgehender inhaltlicher Übereinstimmung mit dem babylonischen Flutbericht ist an den betreffenden biblischen Stellen alles vermieden, was den Eindruck des Mythischen und Polytheistischen erwecken könnte. Unter diesem Eindruck reden auch die, welche Gen. 6, 1—4 einen mythischen Ursprung beilegen, von Ausmerzung der mythischen Bestandteile, ohne das Wo und Wann angeben zu können. Es ist noch prekärer, wenn man zum Erweis derartiger mythologischer Anschauungen die weit hergeholte Berufung auf die

[1] So Ad. Lods im Archiv für Orientforsch. V, S. 177.

griechische Mythologie liest[1]. Man würde wenigstens Analogien aus der babylonischen Götterwelt erwarten. Dort gibt es jedoch keine Berichte über Verführung irdischer Weiber durch Götter, wie überhaupt das ungeordnete Geschlechtsleben als solches in der semitisch-orientalischen Götterwelt keine erhebliche Rolle spielt[2]. Zugunsten der mythologischen Deutung ist Gen. 6, 1—4 als lückenhaftes und dürftiges Fragment, als „erratischer Block“[3] angesprochen worden, der zur eigentlichen Erzählung nicht in Beziehung stehe. Aber die enge Verbindung mit dem Folgenden ist leicht zu erkennen; ersichtlich schließt Gen. 6, 5 als Fortsetzung an: „Als Gott sah, daß die Schlechtigkeit der Menschen groß war auf Erden . . . . ., da gereute es“ usw. Wenn diese Schlechtigkeit nicht das Ergebnis vorher geschilderter Ereignisse wäre, dann hätte der Verfasser mit keinem Wort darauf aufmerksam gemacht, auf welche Weise Verderbnis die ganze Menschheit erfaßte. Aber das Gegenteil tritt so deutlich hervor, daß man den in V. 7 ausgesprochenen Entschluß Gottes als Steigerung der Strafsentenz in V. 3 auffassen muß. Die Vertilgung der Menschheit trat demnach ein, weil das Treiben der בְּנֵי־הָאֱלֹהִים und der בְּנוֹת הָאָדָם die Vernichtung der Menschheit heraufbeschwor. Die entscheidende Frage ist nun: wurde die allgemeine Bosheit nur durch Vorgänge innerhalb der Menschenwelt herbeigeführt oder gaben nach der Schilderung des Verfassers außermenschliche Wesen die Veranlassung dazu? Auf die kürzeste Formel gebracht, heißt das: wer sind die בְּנֵי־הָאֱלֹהִים? Denn ohne die Annahme, daß בְּנֵי־הָאֱלֹהִים ganz eindeutig sei, hätte man selbst bei Empfindung von Schwierigkeiten des Zusammenhanges nicht das Auftreten von Engeln in Gen. 6, 1—4 behauptet.

In der Erklärung des Ausdruckes ist davon auszugehen, daß בֵּן in Verbindung mit einem Nomen die Zusammengehörigkeit in irgendeiner Form anzeigt[4]. בְּנֵי־הָאֱלֹהִים sind demnach solche Wesen, die in einer Beziehung zu אֱלֹהִים stehen. Der allgemeine Charakter der hebräischen Zusammensetzungen mit בֵּן verhindert es, die Sinnbedeutung des Wortes entsprechend einzuschränken wie den Sinn des deutschen „Sohn“. Genau in derselben Fassung wie in Gen. 6, 1—4 kommt „Gottessöhne“ nur in Job vor, und zwar 1, 6; 2, 1; 38, 7 steht בְּנֵי אֱלֹהִים (vgl. Ps. 89, 7

[1] H. Gunkel, Die Urgeschichte und die Patriarchen. Göttingen 1921. S. 77 und A. Aeberhard, Gottes Umgebung nach den vorexilischen Schriften. Schweiz. Theol. Zeitschr. 19, 1, S. 193—215, S. 205.

[2] S. Landersdorfer, Der Sündenfall. Theol. u. Glaube 1925, S. 38—60, S. 49.

[3] So O. Procksch, Die Genesis. Leipzig 1913, S. 57.

[4] Darüber M. A. van den Oudenrijn, L'expression „fils des prophètes et ses analogies“, Biblica 1925 (6), 2, S. 165—171.

בְּנֵי אֵלִים). Entsprechend der Situation und dem Kolorit der Darstellung sind sie in den Jobstellen identisch mit dem Himmelsheer in I. Kön. 22, 19, nämlich mit den Engeln, die stets Gott bereit stehen. Bezeichnet doch Jahve Sebaoth in der prophetischen Sprache schon nicht mehr „Herr der Kriegsscharen". Die Benennung wird ja auch von den Seraphim für die Heerscharen des Himmels gebraucht[1]. בְּנֵי הָאֱלֹהִים ist kein Nomen naturae; denn anderenfalls wäre es auch in Job 4, 18 gebraucht worden, wo aber מַלְאָךְ steht[2]. Die Genesis verwendet dieses Wort immer; 28, 12 und 32, 2 hat sie sogar מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים. Warum vermied sie es in unserer Stelle, oder warum wurde, falls es sich um eine besondere Quelle handelte, מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים nicht für בְּנֵי־הָאֱלֹהִים bei der Aufnahme des Stückes eingesetzt, wenn wirklich Engel gemeint waren[3]? Die ganz wenigen, auf Job und die Psalmen beschränkten Stellen, die den in Gottes Umgebung befindlichen Engeln den Namen „Gottessöhne" geben, berechtigen nicht, von einem Sprachgebrauch des Alten Testamentes zu reden betreffs eines Ausdruckes, der an sich verschiedener Verwendung fähig ist. Darum besagt der Hinweis, daß die Israeliten niemals בְּנֵי־הָאֱלֹהִים heißen, wenig. Muß man doch anerkennen, daß die Prämissen für die formelle Bezeichnung „Gottessöhne" vorhanden sind, und zwar in älteren Büchern. Da in den einschlägigen Arbeiten alle in Betracht kommenden Stellen erwähnt sind, genügt hier ein Hinweis auf die wichtigsten. Das Sohnesverhältnis des Volkes Israel zu Gott kommt zur Betonung in Ex. 4, 22; Dt. 14, 1; 32, 5 f. 20; Os. 11, 1[4]; Os. 2, 1 wird direkt die Anrede gebraucht, wenn gesagt wird: „Man wird zu ihnen sprechen: (ihr seid) Söhne des lebendigen Gottes" (בְּנֵי אֵל־חַי). Die Israeliten konnten also בְּנֵי־הָאֱלֹהִים genannt werden.

Für die Beurteilung von Gen. 6,2 ist noch wesentlicher, daß die Bezeichnung „Gottessöhne" überhaupt für die Gerechten, die zu Gott Haltenden nachweisbar ist. Dafür hat Weish. 5, 5 etwas beizutragen. Hier bemerken die Gottlosen über den Gerechten: „Wie kommt es, daß er unter die Söhne Gottes (ἐν υἱοῖς Θεοῦ) gerechnet wurde, und daß unter den Heiligen

[1] Šanda, Die Bücher der Könige I, S. 430.

[2] P. Scholz, Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen. Regensburg 1865, S. 9.

[3] Scharf betont von W. Rothstein, Die Bedeutung von Gen. 6, 1—4 in der gegenwärtigen Genesis. Beitr. z. Zeitschr. f. d. altt. Wissenschaft 34, S. 150—157, S. 155.

[4] Sämtliche Stellen bei L. Reinke, Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen. Beitr. z. Erklärung d. Alten Testamentes V. Münster i. W. 1863, S. 93—186, S. 143, 158 und Ed. König, Die Genesis, S. 328.

sein Anteil ist?" Ob die „Heiligen" hier nur synonym den „Söhnen Gottes" stehen, oder ob der Ausdruck auf Engel geht, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls meint „Söhne Gottes" die Gerechten, weil die Rede der Gottlosen auf 2, 13. 18 anspielt, wo der Gerechte, wie sie sagen, sich rühmt, ein Sohn Gottes (παῖς und υἱός) zu sein. Wenn auch der Verfasser des Weisheitsbuches griechisch schreibt, so ist doch sein Vorstellungskreis alttestamentlich.

Die Wendung בְּנֵי־הָאֱלֹהִים für Gottessöhne kommt also außer Gen. 6, 2 in den älteren Schriften überhaupt nicht vor; in Job erscheint sie für Engel, in Weish. für die Frommen[1]. Daraus ergibt sich, daß der Sprachgebrauch für בְּנֵי־הָאֱלֹהִים nicht eindeutig ist[2]. Deshalb muß zur Erklärung von Gen. 6, 1—4 der Zusammenhang nach Kriterien befragt werden. Wie festgestellt wurde, ist die Verbindung mit Gen. 6, 5 ff. offenkundig, durch die vorhergehenden Verse ist das Großwerden der Bosheit motiviert; infolge der Vermischung der „Gottessöhne" mit den „Menschentöchtern" tritt die Ursache der Menschheitsverderbnis hervor. Nun finden aber weder vor Gen. 6, 2 noch nachher Engel Erwähnung, sondern nur Menschen. Nach der ganzen Art des Berichtes weilen die „Gottessöhne" auf der Erde, kommen nicht von anderswo. Darum kann man es nicht als das Gegebene ansehen, an eine Beteiligung von Engeln zu denken, die geradezu die ungeschoren gebliebenen Verursacher des nur an den Menschen vollzogenen Strafgerichtes geworden wären; die Vergeltung hätte dann nicht die hauptschuldigen Anstifter getroffen. Gunkels Vermutung, Jahve habe nicht soviel Macht gehabt[3], trägt nicht zur Klärung bei, sondern hat nur den Wert eines merkwürdigen Einfalls. Denn in Gen. 3 spricht Jahve zu allererst den Fluch über die Schlange; warum sollte er hier machtloser sein und sich mit der Bestrafung an den weniger schuldigen Teil halten? Die ganze Menschheit verfällt der Strafe. Als Grund der Verschuldung offenbart sich das nach fleischlicher Lust bestimmte Heiraten der Gottessöhne. Ihnen wird die Initiative zugeschrieben, obgleich von den Menschentöchtern und ihrem Benehmen die Veranlassung für Wollen und Tun jener ausgeht. Deshalb wäre das Gebaren der Menschentöchter allein eine viel zu matte Motivierung des Gottesspruches in V. 3 gewesen[4]. In dieser Androhung bedeutet die רוּחַ Gottes,

[1] Ps. 82, 6 heißen die Richter בְּנֵי עֶלְיוֹן, weil ihr Amt sie in ein besonderes Verhältnis zu Gott bringt.

[2] Schon trefflich betont von Reinke a. a. O. S. 157 f.

[3] H. Gunkel, Die Genesis. Göttingen 1922. 5. Aufl. S. 57.

[4] Šanda, Moses und der Pentateuch, S. 159.

die nicht mehr auf lange Zeit wie früher im Menschen bleiben soll, nicht etwa die Natur der mit Menschen sich vereinigenden überirdischen Wesen, sondern den Lebensodem wie in Job 27, 3 und Ez. 37, 8. Bestimmte Anzeichen weisen auf ein verkehrtes Handeln hin, das nur innerhalb der Menschheit vorkam. Da nach 6, 5 die Schlechtigkeit auf der Erde allgemein wird, erwartet man Aufklärung darüber, wie die Gott nahestehende Sethitenlinie ebenso degeneriert, wie es bei den Kainiten längst geschehen war. Es ist nun der alttestamentlichen Darstellungsweise charakteristisch, daß sie das Verderben der Heilslinie herankommen sieht, wenn deren Glieder fremde Frauen heiraten; deutlich genug spricht dahingehend Ex. 34, 16. Auch Gen. 6, 2 verschweigt an den Gottessöhnen nicht den einseitigen Gesichtspunkt, der sie bei den Heiraten leitet. Auf Verbindungen im Schoße der Menschheit allein weist לָקַח אִשָּׁה, das nur von der Eheschließung gebraucht wird[1] und nie von unzüchtigen Verhältnissen, zu denen doch die Tat der Engel, die man den Verfasser mit verhaltener Scham erzählen läßt, gehört hätte.

Tatsächlich ist die moralische Wirrnis, deren Höhepunkt Gen. 6 beschreibt, in ihrer allmählichen Anbahnung aus den beiden vorhergehenden Kapiteln herauszulesen. Gen. 4, 1—24 enthält den Stammbaum der Kainsnachkommen, schildert deren Förderung weltlicher, materieller Kultur, mit der wachsende Gottentfremdung Hand in Hand geht (vgl. 4, 19. 23. 24). Nach 4, 14. 16 zieht Kain selbst in die Gottesferne; er lebt mit den Seinigen weit von Gott. Aus Lamechs Mordlied spricht Übermut und Trotz (4, 23. 24); die Namen der weiblichen Nachkommen verraten, daß man auf sinnlichen Liebreiz Wert legte (4, 19. 22). 4, 25 beginnt mit der Geburt Seths, und darauf folgt bis 5, 32 der Stammbaum dieser Linie. Sie ist als der Teil der Menschheit gezeichnet, der mit Gott länger verbunden blieb. Darum kommt es nicht von ungefähr, daß Kap. 5 Gott gewissermaßen an die Spitze der Sethiten gestellt wird. Die Schöpfung der Menschen wird noch einmal kurz berichtet, als ob die Kainiten mit den unangenehmen Erinnerungen für Gott nicht mehr existierten. Noch positiver und deutlicher klingen 5, 22. 24. Diese Verse preisen die Frömmigkeit Henochs als „Wandeln mit Gott"; das ist eine Wendung, die auch sonst das gute sittliche Verhalten bedeuten[2]. Vielleicht hatte es gar nicht allzulange gedauert, daß die Frömmigkeit in der Sethlinie zurückging; man ist zu dieser Vermutung geneigt, weil der Gottgefälligkeit

[1] Reinke a. a. O. S. 134.

[2] Vgl. Gen. 6, 9; ganz ähnlich Mich. 6, 8; Mal. 2, 6.

Henochs zweimal mit Emphase gedacht wird und die Hoffnung Lamechs bei der Geburt Noes sich mit einer gewissen Resignation äußert[1].

Kap. 5 läßt das nähere Verhältnis der Sethiten zu Gott durchblicken, deutet aber auch seine allmähliche Abschwächung an. Nicht ohne Grund verweilt der Verfasser des Stammbaumes bei dem frommen Henoch. Ebenso bezeichnend ist, daß durch die kurze Erinnerung an die Schöpfung des Menschen Gott gleichsam an die Spitze dieser Linie gestellt wird; nicht mit Unrecht hat v. Hummelauer zum Vergleich auf Luc. 3, 38 verwiesen[2].

Die Entsittlichung war unaufhaltbar, als die Sethiten und Kainiten in engere Berührung kamen. Diesen Vorgang deutet die überleitende Bemerkung Gen. 6, 1 an: „Als nun die Menschen auf der Erde sich zu vermehren begannen"; sie wird oft für die Gesamterklärung zu wenig beachtet. Man vermag ihr nur rechten Sinn abzugewinnen, wenn die Annäherung der bisher mehr oder minder getrennt wohnenden Menschheitslinien dadurch begründet wird. Hatte vorher die Sethlinie die Möglichkeit gehabt, getrennt zu wohnen, so konnte bei der erheblichen Vermehrung die nämliche Trennung nicht mehr durchgeführt werden. Wären die „Gottessöhne" als überirdische Wesen gedacht, dann hätten sie schon vorher ihren Plan verwirklichen können. Warum mußten sie auf die Vermehrung der Erdenbewohner warten? Sind jene aber selbst Menschen, so ist Gen. 6, 1 keine pleonastische Phrase, sondern ein bedeutungsvoller Wegweiser für den Zusammenhang. Das durch die Zunahme der Menschheit veranlaßte nähere Gemeinschaftsleben bildet für das allmähliche Verschwinden der Frommen die Veranlassung. Sie gehen mit den Töchtern der gottabgewandten Linie Heiraten ein; „Menschentöchter" trägt eine moralische Note wie „Gottessöhne"[3].

Inhaltlich und sachlich ist die Bezeichnung בְּנֵי־הָאֱלֹהִים für Glieder der Sethitenlinie und בְּנוֹת הָאָדָם für Kainitinnen vorbereitet. Daß die Namen als feste Prägung etwas abrupt auftreten, ist eine gewisse Härte des Textes, immerhin eine Schwierigkeit im heute vorliegenden Zusammenhang; sie berechtigt aber nicht zu einer Deutung, die dem ganzen Aufbau und Sinn der Fluterzählung widerspricht[4]. Die Heraushebung

[1] Siehe Äm. Schöpfer, Geschichte des Alten Testamentes. München 1922, 6. Aufl., S. 124.

[2] Fr. v. Hummelauer, Commentar. in Genesim. Paris 1895, S. 213.

[3] Rothstein zieht den Vergleich mit dem Ausdruck בַּת־אֵל נֵכָר in Mal. 2, 11. Töchter fremder Götter konnten die Kainitinnen noch nicht genannt werden, weil bei aller Schlechtigkeit die Genesis bis dahin nichts von Polytheismus berichtet. Rothstein, Die Bedeutung von Gen. 6, 1—4 usw., S. 157.

[4] Vielleicht bestand einmal ein durch spätere Einfügung des 5. Kap. (vgl. K. Budde, Die biblische Urgeschichte, Gießen 1883, S. 2) unterbrochener Zusammenhang mit

der Nachkommen Seths nach dem religiös-ethischen Gesichtspunkt mildert auch die stilistische Unebenheit, die auf den ersten Blick darin zu liegen scheint, daß הָאָדָם in 6, 1 die ganze Menschheit meint, während in 6, 2 nur Angehörige eines bestimmten Teiles darunter fallen. Die in dem Ausdruck בְּנוֹת הָאָדָם, deren moralische Charakterisierung mitklingt, genannte Mehrheit konnte הָאָדָם heißen; denn auch anderswo wird im Alten Testament ein Wort von der Majorität seiner Sinnbedeutung angewandt, wenn der ausgeschiedene Teil genügend gekennzeichnet ist[1].

Die Erwähnung der נְפִילִים in Gen. 6, 4 erschwert wegen der bruchstückartigen Form die Gesamtexegese des Kapitels. Aber sie ist für unsere Frage ohne Bedeutung. Karge freilich meint, hier eine Sage zu finden, welche die „Riesen" als Produkte der Engelehen mit den „Menschentöchtern" auffasse[2]. In dieser weittragenden Bemerkung bleibt unberücksichtigt, daß die Stelle nur Gleichzeitigkeit der נְפִילִים mit den damaligen Geschehnissen zu behaupten scheint[3]. Indes spielt das Moment in der Auslegung des Verses hier keine ausschlaggebende Rolle. Auch die Interpretation, gemäß der die נְפִילִים Abkömmlinge aus den

4, 26. Denn die üblichen Erklärungen für אָז הוּחַל לִקְרֹא בְּשֵׁם יְהוָה sind unbefriedigend. Die Deutungen der Stelle auf die Einführung des regelmäßigen Kultus (Ed. König, Die Genesis, S. 298) oder auf die Anordnung einer feierlichen Gottesverehrung (Reinke a. a. O. S. 87) befriedigen nicht; schon die LXX scheint die Stelle nicht mehr verstanden zu haben. Es dürfte doch, da man hier in dem einen wie dem anderen Falle auf Vermutungen angewiesen ist, in Erwägung zu ziehen sein, ob nicht לִקְרֹא בְּשֵׁם hier heißt „benennen mit" oder „benennen nach". Vgl. Is. 43, 7; 44, 5; 65, 1; Ps. 49, 12; Sir. 47, 18. Näheres darüber v. Hummelauer, Comm. i. Gen. und B. Jakob, Der Pentateuch. Leipzig 1905.

[1] So wird in Richt. 19, 30 unter בְּנֵי יִשְׂרָאֵל die Gesamtzahl der Stämme verstanden, während in 20, 2 von allen Stämmen Israels gesprochen wird, die gegen Benjamin ziehen. Nach 20, 3 hören die Benjamiten, daß die Kinder Israels nach Mizpa kommen; wegen dieser Ausdrucksweise zweifelt aber niemand daran, daß Benjamin zu den Stämmen Israels gehört. In solchen Fällen, wo das auserwählte Volk anderen Völkern gegenübergestellt wird, werden diese אָדָם genannt. Nach Jer. 32, 20 tat Gott Wunder und Zeichen an Israel und den (anderen) Menschen (בְּיִשְׂרָאֵל וּבָאָדָם) und doch gehört auch Israel unter den Begriff אָדָם.

[2] a. a. O. S. 618 f.

[3] Reinke a. a. O. S. 168. Gunkel beurteilt den vorliegenden Text genauer als Karge; er sagt: „Man sollte die Bemerkung hinter V. 2 erwarten. — Der Verfasser ist ängstlich bemüht, das Bedenkliche zu mildern, erzählt nur die Gleichzeitigkeit jener Engelehen mit Menschen; aber man muß sehr naiv (sic!) sein, um hier nicht zwischen den Zeilen zu lesen, daß nach der ursprünglichen Tradition, die der Verfasser aber wiederzuerzählen sich scheut, die Riesen eben jene Engelkinder gewesen sind." Genesis, S. 58.

Verbindungen der בְּנֵי־הָאֱלֹהִים und der בְּנוֹת הָאָדָם sind, spricht keineswegs dagegen, daß die Ehen einzig und allein von Menschen eingegangen wurden. Unter dem Eindruck der Übersetzung „Riesen" stellt man sich die נְפִילִים als Männer von einer gewaltigen Körpergröße vor, die nur sagenhaft sein kann. Von so gearteten נְפִילִים spricht aber der Text nicht, sondern er erwähnt etwas anderes, das durchaus im Rahmen des Menschlichen bleibt. Rothstein macht darauf aufmerksam, daß נְפִילִים die nähere Bezeichnung גִּבּוֹרִים beigegeben ist. Sie deutet mehr auf „die inneren Qualitäten der Früchte jener Mischehen im Leben der Menschheit" als auf körperliche Größe. Wie Nimrod, der ebenfalls גִּבּוֹר heißt, eine gewaltsame Despotenherrschaft aufrichtete, so verfuhren auch diese נְפִילִים[1]. Ihre Bedeutung, vielleicht noch mehr ihre Gewalttätigkeit hinterließ ein nachhaltiges Andenken bei den späteren Geschlechtern, zieht aber ihre Herkunft aus menschlichen Ehen gar nicht in Frage, ist im Gegenteil ein Kennzeichen solcher Verbindungen, die durch das Schwinden der Gottesfurcht ermöglicht wurden.

Das Ergebnis der Betrachtung von Gen. 6, daß die Veranlassung zur Vernichtung der Menschen nur aus ihrem eigenen Treiben erwuchs, daß unter „Gottessöhne" nicht Engel, sondern Menschen zu verstehen sind, erfährt seine Bestätigung in den anderen Schriften des Alten Testamentes, insofern sie keine Erinnerung daran enthalten, daß in die Sündflutkatastrophe irgendein Vergehen der Engelwelt hineingespielt hätte. Auf dieses negative Moment darf man hinweisen. Wichtiger aber ist die positive Angabe in Weish. 10, 3 f., daß Kains wegen die Flut kam; es heißt dort: „Ein Ungerechter fiel in seinem Zorn von ihr (der Weisheit) ab und ging in seinem brudermörderischen Groll zugrunde. Als seinetwegen die Erde überschwemmt wurde, war es wiederum die Weisheit, die rettete." Es wird also angenommen, daß Kains Gottlosigkeit sich in seinen Nachkommen fortpflanzte, die das allgemeine, die Sündflut verursachende Sittenverderben herbeiführten[2]. Das Buch der Weisheit, das mit Vorliebe seine Beispiele der Urgeschichte entnimmt, denkt nur an Menschen als Ursache der allgemeinen Dekadenz und hebt diejenige Linie hervor, von der die moralische Verkommenheit ihren Ausgang nahm. Daraus spricht alttestamentliche Tradition; anderenfalls wäre bei der spät entstandenen Schrift Anlehnung an die Apokryphen zu erwarten. Diese behandeln in weiter ausspinnender Weise denselben Stoff, wobei sie allem

[1] Rothstein, Die Bedeutung von Gen. 6, 1—4 usw., S. 154.

[2] Siehe Heinisch, Das Buch der Weisheit, S. 198 und Fr. Feldmann, Das Buch der Weisheit. Bonn 1926. (Die h. Schrift d. A. T. usw. VI, 4.), S. 71.

Anschein nach unter der Einwirkung außerjüdischer Ideen gestanden haben. בְּנֵי־הָאֱלֹהִים wurde durch ἄγγελοι τοῦ θεοῦ (so auch nach einigen Handschriften die LXX) übersetzt. Jub. und Hen. ergehen sich in breiten Ausführungen über die Engelehen und die phantastische Größe der Riesen (Hen. 7, 2). Gerade in hellenistischen Kreisen mochte man das Bedürfnis empfinden, zu den mythischen Erzählungen des Heidentums noch ältere Parallelen aus den heiligen Büchern der Juden aufzuzeigen[1].

[1] Flav. Jos. z. B. vergleicht das Treiben der Nephilim, die er als Söhne von Engeln und menschlichen Weibern ansieht, mit den Freveltaten der Giganten bei den Griechen. Antiquit. I, 3.

WORT- UND SACHREGISTER

Abihu (u. Nadab): plötzlicher Tod wegen eines Kultusfrevels 81.
Abimelech: ein „böser Geist" von Gott zwischen Ab. und die Sichemiten gesandt 63.
Achab: Betörung durch den „Geist" 66 f.
Achis 100.
Ägyptischer Dämonenglaube 5. 119.
Ahura-Mazda (Ormuzd) 112 f.
Allerheiligstes des Bundeszeltes 81.
Allursächlichkeit Jahves 44. 68 ff. 105 ff. 111.
Alu, ein babyl. Dämon 10. 45. 63.
Amulette 5 f.
Angra-Mainju (Ahriman) 112 ff.
Animismus 31 f.
Ankläger (babyl. bel dababi) und der altt. Satan 97 ff. 101.
Apokryphen 8. 22. 82 f. 118. 124 f. 138 f.
Apophis (-Schlange), Feind des Gottes Re 56. 118.
Arawna, ein Jebusiter: Ankunft des Strafengels bei der Tenne A.s 61.
Asa 30.
Asakku, ein babyl. Dämon 28.
Asmodäus 22.
Astarten 16.
'Awän: Bedeutung in den Psalmen 40 ff.
Augenzwinkern, die Bedeutung des Gestus 55.
Azaz (Berg) 83.
Azazel 59. 81 ff. 123 f.; i. d. Apokryphen 82 f.

Baal 16. 27. 125.
Babylonischer Dämonenglaube 3 ff. 38. 119.
Babylonisches Neujahrsfest, seine Sühnebräuche 85.
Balaam 100. 123.
Bauopfer im A. T. 76; vgl. Schwellendämonen.
Beelzebub 125.
Belial (Beliar) 124 f.
Benhadad 101.
Beschwörung 3 ff. 21. 38; babyl. B.s-Texte und die altt. Psalmen 47 ff.; ägypt. und babyl. B.s-Priester 5 f.
Beth-Chadudu 82.
Bildersprache, altt. und babyl. 9. 54 ff.
Bildnisse der Bezauberten, Zauberer und Dämonen 49 ff.
Blutriten 62.
Böcke 81. 85. 90 f.; siehe Sündenbock.
Bocksgestaltige Dämonen 11. 90.
Bundehesch 112.

Cherubim 59. 79.
Chrysostomus (hl.) 96.

Dagon 77.
Dahaka, Schlange des persischen Mythus; vgl. Schlange.
Δαιμόνια (δαίμων) 1 ff. 8 ff. 17. 64. 92.
Dankpsalmen, altt. 36 ff.; vgl. babyl. Beschwörungstexte und die altt. Psalmen.
David, Monotheist 27; 63; 64; 100; D.s Volkszählung 104 ff.
Dekalog, sein Gottesbegriff 27.
διάβολος 107 f. 109 ff. 117. 121 ff.
Dolmen 6.
Dschinnen 11 f.
Dualismus, persischer und der altt. Satansglaube 112 ff. 121.
Dudael, vgl. Beth-Chadudu.

Elias 27. 31.
Eliphaz 130 f.
Elisäus 31.
Engel 35 f. 59 f. 64. 82. 94 ff. 100 f. u. a.; vgl. Strafengel; Engelsünde und das A. T. 130—139.
Eriškigalmythus 95.
Esdras 84.

Etimmu, babyl. dämonischer Totengeist 21.
Ezechias 27.

Feinde (Gegner) in den altt. Klage- und Dankpsalmen 39 ff.; höhnende Feinde in den babyl. Psalmen 47, in den altt. vgl. Klage- und Dankpsalmen.
Flavius Josephus 139.
Fluch in Babylonien und Israel 35; babyl. F.-Formeln 38.
Fürbittengel 101.

Gallu, babyl. Dämon 56.
Geist Gottes, besonders als „böser Geist" (Ruach ra'ah), im A. T. unpersönlich aufgefaßt 63 f.; ebenso in I. Kön. 22 „der Geist" 66 ff. 95 f.
Giganten, von Flavius Josephus mit den Nephilim in Gen. 6, 4 identifiziert 139.
Gilgamesch 119.
Glöckchen (Klingel) am Gewand des Hohenpriesters 75 ff.
Götter, in den Apokryphen und der LXX als δαιμόνια bezeichnet 8 f.; im A. T. von den Dämonen unterschieden 13 ff., als Nichtse ('elilim) angesehen 8. 17. 26; Zusammenhang zwischen Göttern und Götterbildern 26.
Gottessöhne 93 f. 131 ff.
Griechischer Dämonenglaube 1 ff.

Halbgötter bei den Griechen vgl. δαιμόνια.
Heilung, kultische 52. 90.
Heilkunde, profane 30. 38. 53.
Hiel 76.
Himmelsheer 67. 96.
Hiram 107.
Hohepriester (Aaron) 81.

Jahve, angeblich im A. T. ein dämonisches Wesen 69 f.; Jahve Sebaoth 133.
Jehu 106.
Jephte 27.
Jeroboam, befördert den Kult der Seirim 11. 16.
Jima, persischer Urmensch 112.
Joab 108.
Job 94 f. 97 f.
Joram 106.
Josaphat, Achabs Bundesgenosse, siehe Achab.
Josias, vernichtet den Kult der Seirim 11; 76.
Josua, Hohepriester: Anfeindung durch Satan 99 ff.
Justinus (hl.) 87.

Kain 138.
Kainiten 135 ff.
Kanaanäischer Dämonenglaube 6. 76.
Kapporeth 81.
Klagepsalmen, altt. 36 ff.
Korngeister 75.
Krankheiten, ihre Verursachung nach dem Glauben der Heiden und des A. T. 1 f. 30 ff. 36 f. 41 ff. 98.
Kultus (altt.) und Dämonen 36. 51 ff. 57 f.

Labartu, babyl. (weibl.) Dämon 25. 63.
Labasu, babyl. Krankheitsdämon 63.
Lamassu, babyl. (gnädig schützender) Geist 13.
Leberschau 25.
Liebeszauber 19.
Lilith (babyl. Lititu), weibl. Dämon 10 f. 23.

Mana 41.
Mensch, primitiver 37 f.
Menschentöchter 132 ff.
Michajahu ben Jimla: seine Vision 66 ff. 95 f.
Midrasch 64. 93.
Mischna 82. 85.
Mittagsdämonen 8.
Monotheismus Israels 23. 25 ff. 28 f. 73. 120.
Moses 29. 64. 69.
Musik-(Instrumente), ihre seelische Wirkung 63, Bedeutung im altt. Gottesdienst 79 f.; vgl. Glöckchen.
Mythologie 9. 83 f. 95. 115. 118 f. 120 f. 131 f. 139.

Naaman 27.
Nabal 31.
Nadab, siehe Abihu.
Namtar, babyl. Dämon 10.
Naturgeister 2 f.
Naturmächte 32. 34; vgl. Personifikationen.
Naturvölker 15; vgl. primitiver Mensch.
Nebo 45. 85.
Nephilim, ihre Bedeutung für die Erklärung der Gottessöhne Gen. 6, 1 ff.
Netz (Fallstrick, Schlinge) in der Bildersprache (siehe diese) 51.
Ninurta, babyl. die Dämonen bekämpfender Gott 28.
Nisan 85.

Ochozias 106.
Opfer an die Dämonen 14 ff.

Paradiesessünde 109—122, P. und die Propheten 125 f.
Patriarchen 27.
Perser und Parsismus, vgl. Dualismus.
Personifikationen 32 ff. 77. 113.
Petrus 123.
Philister, haben Wahrsager 24.
Philo 111.
Plagen, ägyptische 35.
Polytheismus 28. 32. 87. 131; vgl. Götter.
Priestertum, in Josua (siehe diesen) vom Satan angefeindet 102.
Propheten: ihre Stellung zum Volksdämonenglauben 26. 28. 58; ihre Betonung der Allursächlichkeit Gottes 69. 127; ihr Schweigen über den Satan 125 f.
Psalmen, altt., siehe Dank- und Klagepsalmen; babyl., ihre innere Verschiedenheit von den Beschwörungen.

Rabiṣu, babyl. Dämon 13. 77. 103.
Raphael 82.
Rauchopferaltar 87.
Re 118.
Reich der Bösen im A. T. 17. 129 ff.
Reinheitsgesetze 59. 73 ff.
Reinigung von Zauberei 36 ff.; vgl. Beschwörungen.
Rezon 101.

Ša 'ilu, babyl. Totenbefrager 20.
Salomon 100 f. 107.
Samson 64 f.
Sanherib 56. 65.
Sargon 56.
Satan, als überirdisches Wesen 68. 91. 92—109; appellat. Gebrauch des Wortes im A. T. 100 f. 107 f.
Saul, von einem „bösen Geist" gepflegt 63; 64. 105 f.
Schamasch 46.
Schedim, Dämonen 8, identisch mit den babyl. Schedudämonen, im A. T. von den Göttern unterschieden 12 ff.; 23 f. 28. 40. 92.
Schlange(n) 78; Paradiesesschlange und Parallelen 109—116; Paradiesesschlange und Satan 116 ff.; eherne Schlange 119.
Schlangenbeschwörer, ägyptische 29.
Schwellendämonen 76 ff.
Seirim, Dämonen 8, 10, im A. T. von den Göttern unterschieden 11 f., zu ihnen gehört nicht Azazel 88 ff.; 92; das A. T. bringt sie ebensowenig wie die Schedim in Beziehung zum Satan 99.
Semei 123.
Seraphim 77 ff.
Seruja = Söhne (Abisai und Joab) als „Satan" Davids (im Singular!) bezeichnet 100. 123.
Sethiten 135 ff.
Spätjudentum 28. 34. 64. 70. 71. 120. 124.
Speisegesetze 59. 70 ff.
Strafengel 59 ff. 94.
Sühnerituale, heidnische 85 f.
Sünde nach babyl. Auffassung 4.
Sündenbock 81 f. 85 f. 88.
Sündflut 126.

Symbolik prophetischer Handlungen 31.
Terminologie der Beschwörungen in einigen Psalmen 55 f.
Teufel, vgl. Satan.
Totenbefragung 20.
Totenerweckungen 31.
Totengeister 2 f. 6. 17. 21.

Ungeheuer der Urzeit 9.
Unheilsengel, vgl. Strafengel.
Unreinheit bei den Babyloniern 4, bei den Israeliten 52 f. 73 f.
Unterwelt als Wohnort der babyl. Dämonen 60.
Urgeschichte und das Buch der Weisheit 109 f. 138.
Utukku, babyl. dämonischer Totengeist 13. 21.

Verderberengel, vgl. Strafengel.
Versöhnungstag 81 f. 86. 127 f.

Wüste, Aufenthaltsort der Dämonen 10. 14. 60. 87 ff.
Wüstentiere, neben den Dämonen im A. T. aufgeführt 10. 12.

Zauberei, ihre Namen und Praktiken nach den altt. Aussagen 18 ff. 24.
Zauberinnen, babyl. 47, israelit. 19. 48.
Zeichendeuterei 18. 24.
Zorn Gottes 35. 105 f.

STELLENREGISTER

Gen. Seite

1 118
3 . . . . . 115 ff. 121 ff. 127. 129. 134
3, 1 ff. . . . . 114 ff.
3, 24 59
4, 1—24 135
4, 7 77
4, 14 135
4, 16 135
4, 19 135
4, 22 135
4, 23 135
4, 24 135
4, 25 135
4, 26 137
5 . . . . . 135 f.
5, 22 135
5, 24 135
5, 32 135
6 . . . . . 135. 138
6, 1 . . . . . 136 f.
6, 1—4 . . . . . 131 ff.
6, 2 . . . . . 133 f. 135. 137
6, 3 . . . . . 132. 134
6, 4 137
6, 5 . . . . . 132. 135
6, 5 ff. 134
6, 7 132
6, 9 135
19 60
28, 12 133
29, 31 74
30, 14 ff. 19
32, 2 133
49, 17 119

Ex.

4, 22 133
7 29
7, 11 19
12 61
12, 12 61
12, 23 61
20, 2 27
22, 17 . . . . . 19. 48
23, 19 75
28, 33—35 . . . . . 59. 75 ff. 80 f.
28, 35 . . . . . 79. 80
29, 22 25
30, 10 87
31, 3 65
34, 16 135
35, 31 65

Lev.

10 81
10, 2 81
12, 1—8 52
14 52
15, 25—30 52
16 . . . . . 81 ff. 87. 89. 91
16, 7 ff. . . . . 59. 81 ff.
16, 15 62
16, 18 87
17, 7 . . . . . 8. 11. 15. 16. 89
19, 27 f. 20
19, 31 21
20, 6 21
20, 27 21
26, 16 31

Num.

10, 10 80
11, 17 64
11, 25 ff. 64
19, 1—20 74
21, 6 . . . . . 78 f.
21, 8 119
22, 22 . . . . . 100. 108 f. 123
22, 32 100
23, 21 41
23, 23 . . . . . 24. 41

Dt. Seite
3, 24 26
8, 15 78
14, 1 . . . . . 20. 133
18, 9 ff. 6. 24
18, 10 19
18, 10 f. 18
18, 11 21
21, 22 21
28, 22 33
32, 5 f. 133
32, 17 . . . . . 8. 12. 14
32, 20 133
32, 24 34

Jos.
8, 29 21
10, 26 ff. 21

Richt.
4, 13 74
6, 34 66
9, 23 . . . . . 63. 64
11, 24 27
13, 25 64
14, 6 65
14, 19 65
19, 30 137
20, 2 137
20, 3 137
20, 13 125

I. Sa.
1, 11 74
1, 16 125
5, 5 77
6, 19 81
10, 6 65
10, 10 . . . . . 64. 65
11, 6 65
16, 13 64
16, 14 f. 63
16, 14 ff. 63
16, 23 66
25, 37 31
26, 9 27
26, 19 106
28 20

I. Sa. Seite
29, 4 100
30, 22 125

II. Sa.
2, 8 ff. 125
6, 5 79
6, 6 81
12, 19 40
19, 23 . . . . . 100. 123
21, 1 105
21, 1 ff. 105
21, 10 21
24, 1 . . . . . 104 ff.
24, 10 106
24, 16 . . . . . 61. 102

I. Kö.
5, 18 100
6, 4 107
11, 14 . . . . . 101. 109
11, 23 . . . . . 101. 109
11, 25 101
13, 18 59
16, 34 76
18, 37 27
20 96
22 . . . . . 96. 127
22, 19 133
22, 19 ff. . . . . 66 ff. 95
22, 21 ff. 63

II. Kö.
5, 15 27
9, 22 19
13, 15 ff. 31
18, 4 119
19, 7 65
19, 15—20 26
19, 35 61
21, 6 21
23, 8 11
23, 24 21

Is.
1, 10 ff. 58
1, 15 65

Is. Seite

2, 6 24
2, 18 . . . . . 17. 26
2, 20 . . . . . 8. 17. 26
3, 2 24
6, 2 . . . . . 77 ff.
8, 14 51
10, 1 40
10, 10 26
10, 10 f. 17
11, 6—9 119
13, 20—22 120
13, 21 . . . . . 8. 10
14, 29 . . . . . 78. 79
19, 1 . . . . . 17. 26
19, 3 . . . . . 17. 26
24, 21 130
24, 23 130
28, 2 34
29, 10 65
30, 6 . . . . . 78. 79
31, 2 40
31, 7 17
32, 6 40
34, 14 . . . . . 8. 10. 120
37, 36 f. 61
43, 7 137
43, 27 126
44, 5 137
44, 9 26
45, 6 f. 66. 69
47, 9 19
47, 12 . . . . . 18 f.
47, 13 18
51, 9 9
54, 9 126
59, 3 65
59, 5 119
63, 7 69
65, 1 137
65, 11 . . . . . 8. 9

Jer.

7, 22 f. 58
13, 13. 69
18, 22 51
27, 9 19

Jer. Seite

32, 20 137
51, 25 61

Bar.

4, 7 12
4, 35 10

Ez.

9 61
9, 6 61
13, 18 19
14, 14—20 126
17, 19 65
20, 25 127
20, 25 f. 69
20, 32 26
37, 8 135
43, 20 62

Dan.

2, 2 19
3, 65 ff. 34

Os.

2, 1 133
6, 7 125
6, 8 40
11, 1 133
12, 12 12
13, 14 . . . . . 33. 34

Joel

3, 1 68

Am.

2, 4 27
2, 6 f. 39
3, 6 69
4, 1 39
5, 12 39
5, 22 ff. 58

Jon.

2, 9 51

Nah. Seite
3, 4 19

Mich.
2, 1 40
5, 11 19
5, 11 f. 16
6, 8 135
6, 8 ff. 58

Soph.
1, 8 f. 76
1, 15 76

Zach.
2, 5 100
3 128
3, 1 ff. . . . . 93. 99 ff.
5, 7 100
12, 10 65

Agg.
2, 5 68

Mal.
2, 6 135
2, 11 136
3, 5 . . . . . 19. 24

Ps.
1, 4 54
5, 6 40
6 . . . . . 42 ff.
6, 3 42
6, 9 40
10 49
12, 3 49
13, 4 42
13, 14 44
14 49
14, 4 40
19, 2 ff. 34
22 . . . . . 43 ff.
22, 2 44
22, 17 43
22, 17 *b* 43
22, 17 f. 44
22, 19 43
26, 9 42

Ps. Seite
28, 1 42
28, 3 . . . . . 40. 42
30 48
30, 3 42
30, 9 42
30, 10 42
31, 7 51
31, 12 49
31, 14 49
32, 4 44
35 . . . . . 43. 49
35, 3 41
35, 5 54
35, 5 ff. 61
35, 15 41
35, 16 49
35, 19 54
36, 13 40
37 56
37, 14 51
38 . . . . . 43 f.
38, 3 43
38, 4—6 43
38, 20 . . . . . 41. 43
39 49
39, 10 ff. 44
39, 11 42
39, 11 f. 44
40 58
41 . . . . . 40. 42. 44
41, 5 42
41, 6—10 49
41, 8 40
41, 9 42
41, 11 42
42, 11 41
42—43 43
49, 12 137
49, 15 35
50 58
50, 9 74
51 58
51, 10 44
52 56
52, 2 56
53, 5 . . . . . 40 f.

Ps.	Seite
55, 14	49
56, 4	49
56, 12	49
57, 7	51
59	45
63	43
64, 3	40
64, 4	51
69, 27	44
71, 20	44
74, 13	9
78, 31	35
78, 49	35
82, 6	134
88, 8	44
89, 7	132
89, 11	9
90, 10	41
91	8. 33 f.
91, 3	51
91, 5	33
91, 6	8. 33
91, 7	33
91, 11	64
92, 8	40
92, 10	40
94, 4	40
94, 16	40
94, 17	45
94, 19	45
94, 20	45
95	17
95, 3	26
96, 4	26
96, 5	8. 26
97, 9	26
101, 8	40 f.
102, 11	44
102, 24	44
102, 24 f.	42
104	35
106	21
106, 28	17
106, 36	17
106, 37	8. 12. 17
109	43
109, 6	101. 107 f. 123
115, 5 ff.	26
118, 18	44
125, 5	40
135, 5	26
135, 15 ff.	26
138, 3	42
140	56
141	56
141, 4	40. 45
141, 8	34. 42
141, 9	40
143, 10	65
143, 11	42
148, 8	34
Spr.	
6	55
6, 12—14	54
10	55
10, 10	55
Sir.	
10, 10	30
17, 32	130
21, 30	103. 128
38, 1	30
45, 9	80
47, 18	137
Hohel.	
3, 8	25
Klagel.	
3, 38 f.	69
4, 10	25
Job	
1, 6	132
1, 6—12	93 ff.
1, 11	98
2, 1	132
2, 1—7	93 ff.
2, 7	98
4, 15	66
4, 18	130 f. 133
7, 12 ff.	33

Job Seite

8, 2 66
15, 8 68
15, 15 . . . . . 130 f.
18, 13 33
19, 12 . . . . . 25. 33
19, 21 44
19, 22 44
20, 3 66
22, 15 40
26, 12 ff. 9
27, 3 135
30, 18 125
31, 3 40
33, 23 101
34, 8 40
34, 22 40
38, 7 . . . . . 68. 132
41, 8 66

Weish.

1, 12 110
1, 13 110
1, 14 110
2, 13 134
2, 18 134
2, 22 110
2, 23 110
2, 24 . . . . . 109 ff. 128 f.
4, 19 129
5, 5 133
5, 13 ff. 129
5, 15 110
5, 15—23 129
5, 16 129
10 114
10, 3 f. 138
16, 6 119

Tob.

3, 8 22
6, 14 f. 22
8, 3 . . . . . 22. 88

I. Chron.

21, 1 . . . . . 104 ff. 114

II. Chron. Seite

11, 15 . . . . . 8. 11. 16
16, 12 30
17, 12 ff. 96
22, 7 106
33, 6 19

I. Makk.

1, 38 123

Hen.

7, 2 139
10, 4 ff. . . . . 82 f.
99, 7 . . . . . 9. 64

Jub.

3 118

Sibyll. Prooe.

19—22 8

Matth.

25, 41 . . . . . 128 f.

Marc.

3, 23 125
3, 26 125
8, 33 123

Luc.

3, 38 136

Joh.

8, 44 110
14, 30 128

Röm.

9, 16—18 69
9, 18 127

I. Kor.

10, 20 17

II. Kor.	Seite
4, 4	128
6, 15	124
11, 14	128
I. Petr.	
5, 8 f.	128
II. Petr.	
2, 4	129
Jak.	
1, 13 f.	103
4, 7	103. 128
Apok.	
12, 7 ff.	128
12, 8	110
12, 9	120
12, 15	120

BERICHTIGUNGEN

S. 8, Anmerk. 2 fallen zwischen den drei hebräischen Wörtern die Kommata weg.

S. 77, Zeile 4 von unten lies rabiṣu statt rabisu.

SS. 18, 33 f., 51, 100, 122 f., 135, 137 sind im Druck der hebräischen Vokalzeichen kleine, leicht ersichtliche Ungenauigkeiten unterlaufen.

TD 253

90435 221.821 d
K166
Kaupel, H.
Die beziehungen des Alt-
235.5 d 90435
K166
8 FEB 1991

S0-FSP-306